Renato Cartesio

Meditazioni Metafisiche

VISIT…

PREFAZIONE AL LETTORE

1. Io ho già toccato queste due questioni di Dio e dell'anima umana nel discorso francese che diedi alle stampe nell'anno 1637, riguardo al metodo per ben condurre la propria ragione, e cercare la verità pelle scienze. Non allo scopo di trattarne allora veramente a fondo, ma solo come di sfuggita, a fine di apprendere, per mezzo del. giudizio, che se ne farebbe, in qual modo avrei dovuto trattarne in appresso. Esse infatti mi sono sempre sembrate di tale importanza, che giudicai ben fatto parlarne più di una volta; ed il cammino che io percorro per spiegarle è così poco battuto, e così lontano dalla via ordinaria, che non ho creduto che fosse utile mostrarlo in francese, ed in un discorso che potesse essere letto da tutti, per paura che gli spiriti deboli credessero che fosse loro permesso di tentar questa via.

2. Ora, avendo pregato in quel discorso sul metodo tutti quelli che avessero trovato nei miei scritti qualcosa degna di censura di farmi il favore di avvertirmene, non mi si è nulla obbiettato di notevole se non due cose, su ciò che avevo detto riguardo a queste due questioni, alle quali obbiezioni voglio rispondere qui in poche parole, prima d'intraprendere la loro spiegazione più esatta.

3. La prima è che, dal fatto che lo spirito umano, riflettendo su sé stesso, conosce di non essere altro che una cosa che pensa, non segue che la sua natura o la sua essenza sia solamente il pensare, in guisa tale che questa parola solamente escluda tutte le altre cose di cui si potrebbe forse anche dire che appartengono alla natura dell'anima. Alla quale obbiezione io rispondo che, in quel luogo, non era mia intenzione di escluderle secondo l'ordine della verità della cosa (della quale non trattavo allora), ma solo secondo l'ordine del mio pensiero. Così che il mio sentimento era che io non conoscevo nulla che sapessi appartenere alla mia essenza, se non che ero una cosa che pensa, o una cosa che ha in sè la facoltà di pensare. Ora farò vedere qui appresso come, dal fatto che io non conosco null'altro che appartenga alla mia essenza, segue che non vi è neppure niente altro che in effetti le appartenga.

4. La seconda obbiezione è che, dal fatto che io ho in me l'idea di una cosa più perfetta di quel che io sia, non segue punto che questa idea sia più perfetta di me, e molto meno che quello che è rappresentato da questa idea esista. Ma io rispondo che in questa parola Idea v'è qui dell'equivoco. Poiché, o essa può esser presa materialmente come una operazione del mio intelletto, ed in questo senso non si può dire che essa sia più perfetta di me; o essa può essere presa oggettivamente per la cosa che è rappresentata da quell'operazione, la quale, benché non si supponga che esista fuori del mio intelletto, può nondimeno essere più perfetta di me, secondo la sua essenza. Ora, nel seguito di questo trattato farò vedere più ampiamente come, da ciò solo che ho in me l'idea di una cosa più perfetta di me, segua che questa cosa veramente esiste.

5. Di più, ho visto anche due altri scritti abbastanza ampi su questa materia, ma che non combattevano tanto le mie ragioni, quanto le mie conclusioni, e ciò con argomenti tratti dai luoghi comuni degli atei. Ma poichè questa sorta d'argomenti non possono fare nessuna impressione sullo spirito di quelli che intenderanno bene le mie ragioni, e poiché i giudizi di parecchie persone sono così deboli e così poco ragionevoli che si lasciano molto più spesso convincere dalle prime opinioni, per quanto false e

lontane dalla ragione possano essere, che da una confutazione solida e vera, ma sentita solo in appresso, non voglio rispondere qui, per paura di essere innanzi tutto obbligato a riportare certe obbiezioni. Dirò solamente in generale che tutto quel che dicono gli atei per impugnare l'esistenza di Dio dipende sempre, o dal fingere in Dio affezioni umane, o dall'aver attribuito ai nostri spiriti tanta forza e saggezza da far presumere di determinare e comprendere ciò che Dio può e deve fare; di guisa che tutto quello che essi dicono non ci darà nessuna difficoltà, purché soltanto ci ricordiamo che dobbiamo considerare i nostri spiriti come cose finite e limitate, e Dio come un essere infinito e incomprensibile.

6. Ora, dopo aver in certo modo conosciuto i giudizi degli uomini io affronto da capo le questioni di Dio e dell'anima umana, e insieme prendo a gettare le fondamenta della filosofia prima; ma senza attendere lode alcuna dal volgo, nè sperare che il mio libro sia letto da molti. Al contrario, io non consiglierò mai a nessuno di leggerlo, se non a quelli che vorranno con me meditare seriamente, e che potranno staccare il loro spirito dal commercio dei sensi, e liberarlo interamente da ogni sorta di pregiudizi; e questi io so anche troppo che sono in piccolissimo numero. Ma per quelli che, senza curarsi molto dell'ordine e del legame dei miei ragionamenti, si divertiranno a cavillare su ognuna delle parti, come fanno parecchi, quelli, dico, non trarranno gran profitto dalla lettura di questo trattato. E benché forse possano trovare occasione di fare delle osservazioncelle minute in parecchi punti, a gran pena potranno obbiettare qualcosa di urgente, o che sia degno di risposta.

7. E poiché io non prometto agli altri di soddisfarli a prima vista, e non presumo tanto di me da credere di poter prevedere tutto quel che potrà presentare delle difficoltà a ciascuno, esporrò dapprima in queste Meditazioni gli stessi pensieri, pei quali son convinto di essere pervenuto ad una certa ed evidente conoscenza della verità, a fine di vedere se, per mezzo delle stesse ragioni che mi hanno persuaso, potrò anche persuaderne degli altri. Dopo, risponderò alle obbiezioni che mi sono state fatte da persone d'ingegno e di dottrina, a cui ho inviato le mie Meditazioni in esame prima di metterle in istampa; essi infatti me ne hanno mosse in sì gran numero, e di così differenti, che oso bene ripromettermi che sarà difficile ad altri di proporne di importanti che non siano state già toccate. Ecco perché supplico, quelli che desidereranno leggere queste Meditazioni di non formarsene alcun giudizio, senza prima essersi data la pena di leggere tutte quelle obbiezioni e le risposte che vi ho fatte.

I MEDITAZIONE

1. Già da qualche tempo, ed anzi fin dai miei primi anni, mi sono accorto di quante falsità ho considerato come vere, e quanto siano dubbie tutte le conclusioni che poi ho desunto da queste basi; ho compreso dunque che almeno una volta nella vita tutte queste convinzioni devono essere sovvertite, e di nuovo si deve ricominciare fin dai primi fondamenti, se mai io desideri fissare qualcosa che sia saldo e duraturo nelle scienze. Questa tuttavia sembrava essere un'opera assai impegnativa, ed aspettavo dunque un'età che fosse così matura da non doverne aspettare un'altra più adatta per impadronirsi di tali discipline. E perciò ho atteso tanto da essere poi in colpa se, quel tempo che rimane per agire, lo consumassi nel prendere decisioni. E perciò opportunamente oggi ho liberato la mente da tutte le preoccupazioni, [18] mi sono

procurato una quiete totale, me ne sto solo, e quindi avrò tempo di distruggere totalmente, con serietà e libertà, tutte le mie antiche opinioni.

2. Per ottenere questo risultato non sarà d'altra parte necessario dimostrare che 'quelle opinioni' sono tutte false, cosa che forse non riuscirei mai ad ottenere; ma poiché ormai la ragione mi persuade che bisogna tenere accuratamente lontano ogni assenso dalle convinzioni che non sono assolutamente certe e indubitabili, non meno che dalle proposizioni che sono apertamente false, basterà questa considerazione per respingerle tutte, se troverò in ciascuna un qualche motivo di dubbio. Non le dovrò esaminare quindi tutte in maniera particolareggiata, cosa che richiederebbe un lavoro infinito. Ma poiché, tolti i fondamenti, tutto quello che è edificato sopra questi principi cadrà da sé, affronterò subito proprio quei principi sui quali poggiava ciò che un tempo ho creduto.

3. Tutto ciò appunto che fino ad ora ho ammesso come vero al massimo grado, l'ho tratto dai sensi o per mezzo dei sensi; tuttavia mi sono accorto talvolta che essi ingannano, ed è atteggiamento prudente non fidarsi mai di quelli che ci hanno ingannato anche solo una volta.

4. Ma, sebbene i sensi talvolta ci ingannino riguardo ad alcuni particolari minuti e marginali, tuttavia vi sono moltissime altre opinioni delle quali non si può chiaramente dubitare, sebbene siano desunte da ess Ài; come ad esempio che io sono qui, sto seduto presso il fuoco, indosso la mia vestaglia invernale, tocco con le mani questo foglio, e cose simili. Ma in che modo si potrebbe negare che proprio queste mani, e che tutto questo corpo sia mio? A meno che non mi consideri simile a quei pazzi [19] il cui cervello è turbato e offuscato da un vapore così ostinato, proveniente dalla bile nera, che essi affermano con tenacia di essere dei re mentre sono poverissimi, oppure vestiti di porpora mentre sono nudi, o di avere un capo fatto di coccio, o di essere delle enormi zucche, o di essere fatti di vetro. Ma costoro sono pazzi e, se adattassi a me un qualche esempio preso da loro, non sembrerei meno pazzo io stesso.

5. Benissimo dunque; come se non fossi un uomo che è solito dormire la notte, e nei sogni provare tutte quelle immagini, e talvolta anche meno verosimili di quelle che provano costoro da svegli. Quante volte poi il riposo notturno mi fa credere vere tutte queste cose abituali, ad esempio che io sono qui, che sono vestito, che sono seduto accanto al fuoco, mentre invece sono spogliato e steso tra le lenzuola! Eppure ora vedo con occhi che sono sicuramente desti questo foglio, questo mio capo che muovo non è addormentato, stendo questa mano con pienezza di ssi e di intelletto e percepisco: chi dorme non avrebbe sensazioni tanto precise. Come se poi non mi ricordassi che anche altre volte nel sogno sono stato ingannato da simili pensieri; e mentre considero più attentamente tutto ciò, vedo che il sonno, per sicuri indizi, non può essere distinto mai dalla veglia con tanta certezza che mi stupisco, e questo stupore è tale che quasi mi conferma l'opinione che sto dormendo.

6. Orsù dunque, immaginiamo di sognare e che non siano veri questi particolari — che cioè noi apriamo gli occhi, muoviamo la testa, stendiamo le mani — e che forse non le abbiamo neppure le mani, e nemmeno tutto questo corpo. Tuttavia di sicuro bisogna ammettere che quel che ci appare nel sogno richiama alcune immagini dipinte, che non hanno potuto essere rappresentate se non ad immagine delle cose vere e reali,

e perciò almeno queste cose generali, gli occhi cioè, il capo, le mani e tutto il corpo, non sono oggetti immaginari, ma veri e reali. E infatti anche gli stessi pittori, anche [20] quando si adoperano a rappresentare nelle forme più inusitate le Sirene ed i Satiri, non possono loro assegnare delle forme naturali completamente nuove, ma si limitano a mescolare insieme le membra di diversi animali; se poi si dà il caso che essi escogitino anche qualcosa di così nuovo che niente di simile sia mai stato visto, o che sia completamente artefatto e falso, tuttavia devono essere veri almeno i colori, con i quali compongono questa loro immagine. E per un uguale motivo, sebbene anche tutte queste cose generali, cioè gli occhi, il capo, le mani ed altre cose simili, possano essere immaginarie, tuttavia bisogna ammettere necessariamente che vi sono ancora delle cose più semplici e universali, che sono vere ed esistenti, dalla mescolanza delle quali, così come dalla mescolanza dei colori veri, sono formate tutte queste immagini delle cose che sono nel nostro pensiero, siano essere vere e reali, oppure finte e immaginarie.

7. Di questo genere sembrano essere la natura corporea comunemente intesa e la sua estensione; allo stesso modo la figura delle cose estese; ed allo stesso modo la loro quantità, la loro grandezza ed il numero; allo stesso modo il luogo nel quale si trovano, il tempo in cui durano e simili.

8. E perciò da questo potremo con qualche ragione concludere che la fisica, l'astronomia, la medicina e tutte le altre discipline che dipendono dalla considerazione delle cose composte, sono certo dubbie; mentre l'aritmetica, la geometria ed altre scienze di tal genere, che non trattano se non di cose semplicissime ed oltremodo generali, e poco si curano se esse si trovino nella natura o no, contengono qualcosa di certo e di scevro da ogni dubbio. Infatti sia che io sia sveglio, sia che dorma, due più tre fanno cinque e il quadrato non può avere più lati di quattro; e non sembra che possa accadere che verità tanto evidenti cadano in sospetto di falsità.

9. Tuttavia è ben fissa nella mia mente una opinione assai inveterata, cioè che esiste Dio che può ogni cosa, e dal quale sono stato creato così come sono. Ma quale prova ho che egli non abbia fatto in modo che non esista alcuna terra, alcun cielo, alcun corpo esteso, alcuna figura, alcuna grandezza, alcun luogo, e tuttavia tutte queste cose mi appaiano esistere non diversamente da ciò che ora mi appare? Ed inoltre, allo stesso modo in cui giudico che talvolta gli altri si sbagliano riguardo a ciò che ritengono di sapere perfettamente, non può accadere che mi sbagli ogni qual volta sommo insieme due e tre, o conto i lati di un quadrato, o giudico di qualche cosa ancora più facile, se si può immaginare qualcosa di più facile di questo? Ma forse Dio non ha voluto che fossi così ingannato, ed infatti viene definito come sommamente buono. Ma ammettiamo che sia contrario alla sua bontà l'avermi creato tale che mi inganni sempre: da questa stessa bontà sembrerebbe anche essere alieno il permettere che mi inganni talvolta; e quest'ultima cosa tuttavia non si può affermare con sicurezza.

10. Vi potrebbero tuttavia essere delle persone che preferirebbero negare un Dio tanto potente, piuttosto che credere che tutte le altre cose sono incerte. Ma non ci mettiamo in contrasto per ora con loro, e ammettiamo pure che sia una favola tutto ciò che viene detto di Dio. Immaginino pure queste persone che io sia pervenuto al punto in cui sono o per destino, o per caso, o per una ininterrotta serie di eventi, o in qualsiasi altro modo; e dal momento che essere ingannati ed errare è una qualche imperfezione, quanto meno potente sarà l'autore della mia origine che esse mi assegneranno, tanto

più probabile sarà che io sia così imperfetto da sbagliarmi sempre. Certo non so che rispondere a questi argomenti, ma infine sono costretto a confessare che non c'è niente, tra le cose che un tempo ritenevo vere, di cui non sia lecito dubitare, e ciò per motivi non futili, ma validi e meditati; e quindi debbo sospendere ogni assenso da questi principi, non meno che da principi apertamente falsi [22], se voglio trovare qualcosa di certo.

11. Ma non basta avere intuito ciò; bisogna fare in modo che ne serbi memoria; infatti le opinioni consuete continuamente ricorrono, e si impadroniscono della mia credulità come soggiogata dalla lunga consuetudine e da una sorta di diritto nato dalla familiarità con esse, quasi anche senza che io lo voglia davvero. Non smetterò mai di assentire e di aver fiducia in esse, finché riterrò che siano quali sono in realtà, e cioè in qualche modo dubbie, come già si è mostrato, ma tuttavia molto probabili e tali che sia molto più ragionevole il crederle che non il negarle. E perciò, come ritengo, non farò male se, avendo rivolto la volontà in tutt'altra direzione, mi ingannerò da me stesso, e per qualche tempo le considererò del tutto false e immaginarie, almeno fintantoché nessuna cattiva abitudine faccia più deviare il mio giudizio dalla retta percezione delle cose, come se si fossero equilibrati dall'una e dall'altra parte i pesi dei pregiudizi. E infatti so che da questo procedimento non deriverà più alcun pericolo di errore, e che non posso cedere più del giusto alla mia diffidenza, dal momento che ora mi occupo non di problemi pratici, ma soltanto di problemi conoscitivi.

12. Supporrò dunque che non Dio, sommo bene, fonte di verità, ma un genio maligno, sommamente potente ed astuto, abbia posto ogni suo sforzo ad ingannarmi; riterrò che il cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure, i suoni e tutto il mondo esterno non siano altro che inganni di sogni, con i quali ha cercato di ingannare la mia credulità. Considererò [23] di non aver mani, nè occhi, nè carne, nè sangue, nè altri sensi, ma di credere falsamente di avere tutto questo; rimarrò ostinatamente fisso nella meditazione di ciò, e così, anche se non è in mio potere di conoscere qualcosa di vero, almeno — e ciò dipende da me — mi guarderò con costanza di ragionamento dall'assentire al falso, e cercherò che questo ingannatore, per quanto potente e per quanto scaltro sia, non possa impormi nulla. Ma questa decisione è penosa, ed una certa pigrizia mi riconduce alla vita alla quale ero abituato. Non diversamente da un prigioniero, che nel sonno godeva di una immaginaria libertà, quando poi comincia a sospettare di stare dormendo, teme di svegliarsi, e si abbandona mollemente alle sue dolci illusioni; così senza accorgermene ricado nelle vecchie opinioni; temo di svegliarmi, preoccupato di dovere in seguito vivere in una veglia faticosa che tiene dietro ad un piacevole riposo: non in una qualche luce, ma tra le inestricabili tenebre delle difficoltà che sono state suscitate.

II MEDITAZIONE

1. Sono stato gettato in tanti dubbi dalla meditazione di ieri, da non potermi più dimenticare di essi, e non vedo tuttavia in che modo possano essere risolti. Come se fossi [24] caduto all'improvviso in un profondo gorgo, sono così turbato da non poter posare il mio piede sul fondo, e da non potere nemmeno risalire a fior d'acqua. Tuttavia mi sforzerò e tenterò di nuovo la stessa via nella quale mi ero incamminato

ieri, rimuovendo cioè tutto ciò che ammette un sia pur minimo dubbio, proprio come se avessi sicuramente compreso che tutto è falso. Continuerò poi fino a conoscere qualcosa di certo, o, quanto meno, fino a raggiungere questa sola certezza, che non vi è nulla di certo. Niente, se non un punto, che fosse saldo e immutabile, richiedeva Archimede per spostare dalla sua sede tutta la terra; si possono dunque nutrire le più grandi speranze, se troverò anche la più piccola cosa che sia salda e inamovibile.

2. Suppongo dunque che tutto quello che vedo sia falso; credo che non sia mai esistita nulla di quelle cose che una fallace memoria mi ripropone; non ho assolutamente nessuno dei sensi; il corpo, la figura, l'estensione, il moto, il luogo, lo spazio sono delle pure chimere. Quale sarà dunque la verità? Forse questo solo, che non vi è nulla di certo.

3. Ma in base a quali considerazioni so che non vi è nulla di diverso dalle altre che ho passato in rassegna or ora, nulla su cui non ci sia il benché minimo motivo di dubitare? Forse vi è un qualche Dio, o con qualunque altro nome lo si voglia chiamare, che mi ispira proprio questi pensieri? Perché poi dovrei pensarla in questa maniera, quando ne potrei forse essere l'autore io stesso? Forse dunque almeno io sono qualcosa? Ma già ho negato di avere dei sensi, un corpo. Tuttavia rimango invischiato in questi dubbi. Che deriva [25] infatti da ciò? Sono dunque così legato al corpo e ai sensi, da non poter esistere senza di essi? Ma mi sono convinto che non c'è assolutamente niente al mondo, che non c'è il cielo, che non c'è la terra, che non ci sono spiriti, che non ci sono corpi. Non è forse vero quindi che anche io non esisto? Eppure certamente io esistevo, se ho avuto qualche persuasione. Ma vi è un non so quale ingannatore, sommamente potente, sommamente astuto, che di proposito mi inganna sempre. Senza dubbio dunque anche io sono, se mi inganna; _e mi inganni pure quanto può, tuttavia non farà mai in modo che io sia nulla, mentre penso di essere qualcosa. Cossiché, dopo aver vagliato in maniera accuratissima tutti gli aspetti del problema, alla fine bisogna ritenere valido questo: la proposizione "Io sono, io esisto", ogni qual volta viene da me espressa o anche solo concepita con la mente, necessariamente è vera.

4. Ma non capisco abbastanza bene questo, chi mai io sia, che già esisto necessariamente. Inoltre bisogna che io mi guardi dal prendere imprudentemente qualccos'altro al mio posto, e così erri anche in quella conoscenza che sostengo essere sommamente certa ed evidente. E perciò ora di nuovo mediterò su che cosa mai credessi di essere una volta, prima di cadere in tali pensieri e ne dedurrò tutto ciò che, i base ai ragionamenti fatti, poté essere anche minimamente dimostrato vano, in maniera tale che rimanga precisamente solo ciò che è certo e indiscutibile.

5. Che cosa dunque prima ho pensato di essere? Evidentemente ho pensato di essere un uomo. Ma che cosa è un uomo? Dirò forse che è un animale dotato di ragione? No, perché poi ci si dovrebbe chiedere che cosa sia un "animale", che cosa " razionale "; e così da un solo problema cadrei in problemi più numerosi e più difficili. Né ho tanto tempo liro da volerne abusare in mezzo a sottigliezze di tal genere. Piuttosto, mi fermerò a questa domanda: che cosa spontaneamente [26] e con la guida della natura ricorreva prima al mio pensiero, ogni qual volta consideravo che cosa fossi? Certo mi veniva in mente in primo luogo di avere un volto, delle mani, delle braccia, e tutta questa macchina delle membra, quale si vede anche in un cadavere, e

che chiamavo col nome di corpo. Mi veniva poi in mente che mi nutrivo, camminavo, sentivo, pensavo; azioni che certo riferivo all'anima. Ma che cosa fosse poi quest'anima, o non lo avvertivo, o immaginavo un non so che di incorporeo come il vento, o il fuoco, o l'etere, che fosse congiunto strettamente con le mie parti più spesse. Riguardo al corpo, poi, non dubitavo neppure, ma ero convinto di conoscere chiaramente la sua natura. Se avessi tentato di descrivere come la concepivo con la mente, l'avrei spiegata così: per corpo intendo tutto ciò che è adatto ad essere incluso in una certa figura, ad essere determinato da un luogo, e a riempire lo spazio in maniera tale da escludere da esso ogni altro corpo; che può essere percepito dal tatto, dalla vista, dall'udito, dal gusto o dall'odorato, e che nello stesso tempo può essere mosso in molti modi, non tuttavia da se stesso, ma da qualche altra cosa da cui sia toccato. Infatti, quanto all'avere la forza di muoversi da sè, e nello stesso tempo di sentire e di pensare, in nessun modo lo giudicavo pertinente alla natura del corpo; ed anzi piuttosto mi stupivo che tali facoltà si potessero trovare in alcuni corpi.

6. E che cosa devo pensare ora, quando suppongo che un potentissimo ingannatore — e, se è giusto dirlo, maligno — si adopera in ogni modo ad ingannarmi quanto può? Posso dunque affermare di possedere, anche se in minima parte, quelle facoltà caratteristiche che già ho detto riguardare la natura del corpo? [27] Mi concentro, penso, riesamino, non mi viene in mente niente; invano mi sforzo di riesaminare sempre le stesse cose. E cosa poi delle facoltà che attribuivo all'anima? Nutrirsi o camminare? Dal momento che non ho un corpo, anche queste non sono che finzioni. Provare sensazioni? Eppure anche questo non avviene senza il corpo; e mi è sembrato di provare molte sensazioni nel sonno, che poi mi sono accorto di non aver provato. Pensare? Ho trovato: è il pensiero; questa sola facoltà non può essere staccata da me. "Io sono, io esisto"; è certo. Ma per quanto tempo? Evidentemente per tutto il tempo che penso; infatti potrebbe anche accadere che, se cessassi da ogni pensiero, cessassi di essere tutto quanto. Fin qui non ammetto se non ciò che è necessariamente vero; e dunque sono esattamente soltanto una cosa che pensa, cioè una mente, un animo, un intelletto o piuttosto una ragione, parole che prima erano, per me, prive di significato. Ma dunque sono una cosa, e che esiste realmente. Ma quale cosa? L'ho detto: una cosa che pensa.

7. E che altro? Cercherò di immaginarlo. Non sono quell'insieme di membra, che si chiama corpo umano; non sono neanche un qualche tenue soffio infusa in queste membra, non vento, non fuoco, non vapore, non alito, nulla di tutto ciò che mi posso immaginare; ho preso infatti come punto di partenza che tutto questo sia nulla. Ma rimane questo principio: che tuttavia io sono qualcosa. Ma forse accade, che queste stesse cose, che suppongo non siano niente dal momento che mi sono ignote, tuttavia nella realtà non siano differenti da quell'io che conosco? Non so, non discuto su questo: posso giungere ad un giudizio solo sul conto di ciò che mi è noto. Ho capito che esisto: ma mi chiedo chi sia quell'io che ho conosciuto. È certissimo che la conoscenza di questa realtà così precisamente determinata non dipenda da quelle cose che [28] non so ancora se esistono; e dunque da nessuna di quelle cose che mi rappresento con l'immaginazione. Ed anche questo verbo, immagino, mi ammonisce del mio errore. Infatti fingerei realmente, se immaginassi di essere qualcosa, poiché immaginare non è nient'altro che contemplare la figura o immagine di una realtà corporea. Già dunque sono sicuro di essere, e tuttavia può accadere che tutte quelle immagini, e generalmente tutto ciò che si può riferire alla natura del corpo non siano altro che

sogni. Avendo ciò compreso, mi sembra di essere non meno in difficoltà quando dico: "mi abbandonerò all'immaginazione per riconoscere più distintamente chi mai io sia" che se dicessi: "sono sveglio, vedo qualcosa di vero, ma poiché non scorgo le cose con sufficiente evidenza, mi addormenterò a bella posta, perché i sogni mi rappresentino questa stessa realtà in maniera più concreta ed evidente". E perciò conosco che nulla di quelle cose che posso comprendere con l'aiuto dell'immaginazione sono pertinenti a quella conoscenza che ho di me stesso, e che la mente deve essere con somma diligenza tenuta lontana da tutto ciò, per ottenere che possa conoscere nella maniera più distinta la sua propria natura.

8. Ma che cosa sono dunque? Una cosa che pensa. E che cos'è essa? Certo una cosa che dubita, comprende, afferma, nega, vuole, disvuole, immagina anche e percepisce.

9. Tutto questo non è poco, se tutto questo mi riguarda. Ma perché non mi dovrebbe riguardare? Non sono proprio io che dubito quasi di tutto, ma che tuttavia comprendo qualcosa, che affermo solo questo come vero e nego tutte le altre cose, che desidero sapere di più, che non voglio essere ingannato, che mi creo tante immaginazioni pur non volendo, e avverto molte altre cose come se venissero dai sensi? Che cosa c'è tra queste cose [29] che non sia vero allo stesso modo che il fatto che io sono, sebbene dorma sempre, sebbene anche colui che mi ha creato, per quanto è in suo potere, mi inganni? Che cosa c'è che può essere diviso dal mio pensiero? Cosa c'è che si possa dire separato da me stesso? Infatti è tanto manifesto che sono io che dubito, che comprendo, che voglio, che non c'è bisogno di altro con cui ciò si possa spiegare più chiaramente. Ed anche sono io stesso che immagino. Infatti anche se, come ho supposto, nessuna cosa immaginata sia vera, tuttavia la forza stessa dell'immaginare esiste realmente, e fa parte del mio pensiero. Infine sono io stesso che sento, oppure che avverto le realtà corporee come attraverso i sensi; ad esempio vedo la luce, odo i rumori, avverto il calore. Ma queste apparenze sono false; infatti dormo. Ma sicuramente mi sembra di vedere, di udire, di provare caldo. Questo non può essere falso; questo è propriamente ciò che in me si chiama sentire; e questo, così precisamente preso, non è null'altro che pensare.

10. Da tutte queste considerazioni dunque comincio a capire alquanto meglio chi mai io sia. Ma tuttavia sembra ancora che le realtà corporee, le cui immagini si formano per mezzo del pensiero, e che gli stessi sensi esplorano, possano essere conosciute in maniera molto più distinta di quel nonsoché di me che non cade sotto la mia immaginazione — sebbene certamente sia strano che quelle cose che avverto come dubbie, ignote, diverse da me, vengano comprese da me in maniera più distinta di ciò che è vero, che è in ultima istanza conosciuto sul conto di me stesso. Ma vedo cosa accade: la mia mente gode di smarrirsi e non sopporta di essere trattenuta dentro i confini della verità. Sia pure dunque così, e lasciamole ancora una volta le briglie il più lente possibile [30], perché, quando poco dopo tiriamo di nuovo le redini in maniera opportuna, sopporti più facilmente di essere guidata.

11. Consideriamo quelle cose che generalmente si ritiene vengano comprese nella maniera più distinta: cioè i corpi che tocchiamo, che vediamo; non certo i corpi comunemente intesi — infatti queste percezioni generali sogliono essere alquanto più confuse — ma uno in particolare. Prendiamo, ad esempio, questa cera: da pochissimo è

stata presa dai favi; non ha ancora perso ogni traccia del sapore del miele; conserva ancora un qualche profumo dei fiori dai quali è stata raccolta; il suo colore, la sua figura, la sua grandezza sono manifeste; è dura, è fredda, si tocca facilmente, e, se la tocchi con un dito, emetterà un suono; sono presenti in essa tutte quelle qualità che ci sembra debbano esserci perché un corpo possa essere conosciuto nella maniera più distinta. Ma ecco, mentre parlo, viene avvicinata al fuoco; vengono eliminati i resti del sapore, evapora l'odore, muta il colore, vengono eliminati i contorni, cresce la grandezza, diviene liquida, diviene calda, a stento si può toccare né, se la tocchi, emetterà un suono. È sempre la stessa cera? Bisogna dire di sì; nessuno lo nega, nessuno crede diversamente. Che cosa era dunque in essa che si percepiva tanto distintamente? Certo nessuna di quelle cose che raggiungevo coi sensi, e infatti tutto ciò che veniva percepito dal gusto, dall'odorato, dalla vista, dal tatto o dall'udito è mutato; rimane comunque cera.

12. Forse era quello che penso ora: che la cera stessa cioè non fosse questa dolcezza del miele, né quella fragranza dei fiori, né il colore bianco, né la figura, né il suono, ma un corpo che poco fa mi appariva evidente in quei modi, ed ora in forme diverse. Cosa è dunque precisamente questo che immagino così? [31] Consideriamo attentamente e, eliminato tutto ciò che non riguarda la cera, vediamo quel che rimane: certo null'altro che qualcosa di esteso, flessibile, mutevole. Che cosa è poi questo che è flessibile e mutevole? Forse quello che immagino, che questa cera si possa cambiare dalla figura rotonda in quadrata, o da questa si possa cambiare in triangolare? Per nulla. Infatti comprendo che può essere capace di innumerevoli mutazioni di tale tipo, ma non posso tuttavia con l'immaginazione passare in rassegna tutti questi infiniti cambiamenti; né dunque questo concetto può essere raggiunto mediante l'immaginazione. Che cosa è l'estensione? Forse non è la stessa estensione sconosciuta? Infatti nella cera che si sta liquefacendo è maggiore, maggiore quando ribolle, e più grande ancora se aumenta il calore; né giudicherei bene che cosa è la cera, se non pensassi che essa può raggiungere anche varietà molto più numerose, riguardo all'estensione, di quanto possa mai concepire con la mia immaginazione. Rimane dunque che io ammetta che non posso nemmeno immaginare cosa sia questa cera, ma posso coglierlo soltanto con la mente, e dico di questa che ho qui in particolare; della cera comunemente intesa, infatti, è più chiaro. Che cosa è dunque questa cera, che non si comprende se non con la mente? Certo la stessa che vedo, che tocco, che immagino, ed infine la stessa che pensavo essere all'inizio. Eppure, cosa che è da notare, la sua percezione non dipende dalla vista, non dal tatto, non dalla immaginazione, e non lo fu mai, sebbene prima sembrasse così, ma solo da una investigazione della mente, che può essere imperfetta e confusa, come era prima, o chiara e distinta, come è ora; a seconda che più o meno mi avvicini con l'attenzione a quelle cose dalle quali è formata.

13. Ma mi stupisco, frattanto, di quanto la mia mente possa cadere nell'errore. Infatti sebbene consideri tutto ciò in silenzio e senza [32] esprimere alcun suono, tuttavia rimango attaccato alle stesse parole, e quasi sono ingannato dallo stesso uso della lingua. Diciamo infatti di vedere la cera stessa, se è qui presente, ma non di giudicare che essa esiste in relazione al colore e alla figura. In base a questo concluderei subito: dunque la cera viene conosciuta attraverso la vista, e non dall'esame della mente se per caso non avessi già scorto da una finestra degli uomini che passano per la piazza; e affermo di vedere proprio degli uomini in base alla consuetudine, allo stesso modo di ciò che affermo a proposito della cera. Ma che cos'altro vedo se non berretti e

vesti, sotto i quali potrebbero nascondersi degli automi? Ma giudico che siano degli uomini. E quindi quello che pensavo di vedere con gli occhi in realtà lo comprendo con la sola facoltà di giudizio, che è nella mente.

14. Ma si vergogni piuttosto colui che, desiderando essere più sapiente del volgo, trova materia di dubbio dalle forme di parlare che il volgo usa. Proseguiamo dunque oltre e consideriamo: forse io percepivo cosa fosse la cera in maniera più perfetta e più evidente, non appena l'ho vista, ed ho creduto di poterla conoscere proprio con i sensi esterni o almeno con quello che chiamano senso comune, cioè con la potenza dell'immaginazione? oppure la conosco meglio adesso, dopo aver investigato con maggior diligenza sia cosa essa sia, sia come viene conosciuta? Certo, sarebbe ridicolo dubitare di questo; infatti cosa c'è stato di distinto in quella prima percezione? che cosa che non potesse essere colto da qualsiasi animale? Ma poi, quando distinguo la cera dalle sue forme esterne e la considero nuda, come se fosse spogliata dalle sue vesti, sebbene ancora ci possa essere un errore nel mio giudizio, tuttavia in realtà non lo posso cogliere senza l'attività della mente umana.

15. [33]Che cosa dunque dovrei dire di questa stessa mente, o piuttosto di me stesso? Ed infatti fin qui non ammetto che in me ci sia null'altro che la mente. Che cosa sono io — dico a questo punto — che sembro percepire in maniera tanto distinta questa cera? Non conosco forse me stesso non soltanto con molta maggiore verità e con molta maggiore certezza, ma anche in maniera più distinta ed evidente? Infatti, se giudico che la cera esiste per il fatto che la vedo, certo ne consegue in maniera molto più evidente che esista anche io stesso per il fatto che la vedo. Può infatti accadere che ciò che vedo non sia veramente cera; può accadere allo stesso modo che io non abbia neppure occhi con cui vedere qualcosa; tuttavia, quando vedo — o piuttosto, cosa che non distinguo più, quando penso di vedere — è assolutamente impossibile che quell'io stesso che pensa non sia qualcosa. Allo stesso modo, se giudico che la cera esiste per il fatto che la tocco, si verificherà la stessa condizione, e cioè che io sono. O per il fatto di immaginarla o per qualsiasi altra causa, avviene sempre la stessa cosa. Ma questa verità che ho raggiunto riguardo alla cera, la si può applicare a tutte le altre cose che sono poste fuori di me. Ordunque, se la percezione della cera è sembrata più distinta dopo che mi si è presentata, e non solo ad opera della vista e del tatto, ma per più cause, quanto più distintamente bisogna ammettere che io possa essere conosciuto da me stesso, dal momento che tutte le ragioni che possono servire alla percezione della cera o di qualsiasi altro corpo dimostrano ancor meglio la natura della mia mente! Ma nella stessa mente si trovano ancora tante di quelle cose che possono contribuire a chiarirne la natura, che quelle che vanno dal corpo alla mente non meritano nemmeno di essere indicate.

16. Ed ecco, infine, che spontaneamente sono tornato a quello a cui [34] volevo giungere. Infatti, poiché ora mi è noto che gli stessi corpi non sono percepiti propriamente dai sensi, o dalla facoltà dell'immaginazione, ma rappresentati dal solo intelletto, e non vengono percepiti per il fatto che sono toccati o veduti, ma soltanto per il fatto che sono compresi, conosco apertamente che nulla può essere rappresentato da me in maniera più facile ed evidente della mia mente. Ma dal momento che la consuetudine con una antica opinione non può essere abbandonata tanto presto, mi piace fermarmi qui, perché questa nuova conquista della mente si possa imprimere nella mia memoria grazie ad una durevole meditazione.

III MEDITAZIONE

1. Ora chiuderò gli occhi, turerò le orecchie, escluderò tutti i sensi ed eliminerò dal mio pensiero anche tutte le immagini delle cose corporee. Poiché questo si può fare a stento, quanto meno non ne terrò nessun conto, come se fossero vuote e false. Parlando solo con me e guardando più in profondità, cercherò di rendermi poco a poco più noto e familiare a me stesso. Io sono una cosa che pensa, cioè che dubita, afferma, nega, comprende poche cose e molte ne ignora, vuole, disvuole, ed immagina anche, e sente. Come infatti ho notato prima, sebbene quello che sento ed immagino fuori di me forse non sia nulla, tuttavia sono certo che quei modi di pensare — che, essendo solo dei modi di pensare, chiamo sensazioni e immaginazioni [35] — sono in me.

2. Con queste poche parole ho passato in rassegna tutto quello che so realmente, o almeno quello che ho avvertito di conoscere fino a questo momento. Ora osserverò con maggiore diligenza se, fino ad ora, per caso vi siano altre cose presso di me che non ho ancora scorto. Sono certo di essere una cosa che pensa. Forse dunque so anche che cosa è richiesto per essere certo di qualche cosa? In questa prima conoscenza, dunque, non vi è null'altro fuorché una chiara e distinta percezione di ciò che affermo; e questa certo non basterebbe per rendermi sicuro della verità della cosa, se mai mi potesse accadere che fosse falso ciò che pure abbia percepito in maniera così chiara e distinta; e quindi già mi sembra di poter stabilire, come regola generale, che è vero tutto ciò che concepisco in maniera molto chiara e distinta.

3. Eppure ho prima ammesso come del tutto certe e manifeste delle cose che mi sono reso conto essere dubbie. E quali sono state dunque queste cose? Certo la terra, il cielo, gli astri e tutte le altre cose di cui mi appropriavo per mezzo dei sensi. Che cosa dunque percepivo chiaramente di queste cose? Che le idee di tali cose, o piuttosto i pensieri, si aggiravano nella mia mente. Ma neppure ora metto in dubbio che quelle idee siano in me. Era però qualcosa di diverso quello che affermavo, e che anche per la consuetudine delle mie convinzioni ritenevo di scorgere chiaramente, ma che in realtà non percepivo; e cioè che vi fossero delle cose fuori di me dalle quali procedevano queste idee, cose in tutto simili a loro. Era in questo che mi sbagliavo. Se poi il mio giudizio era giusto, di sicuro ciò non mi accadeva per la forza della mia percezione.

4. E che? quando riguardo all'oggetto dell'aritmetica o della geometria [36] consideravo qualcosa sicuramente molto semplice e facile, come che due più tre fanno cinque, o cose simili, forse non le intuivo in maniera sufficientemente netta da poter affermare che fossero vere? Evidentemente ho giudicato di non poter dubitare di ciò solo perché mi veniva in mente che un qualche Dio avesse potuto instillare in me una tale natura da poter essere ingannato anche riguardo a ciò che sembrava assolutamente manifesto. Ma ogni qual volta mi viene in mente questa opinione prima concepita sulla somma potenza di Dio, non posso non ammettere che, se solo lo volesse, sarebbe facile per lui fare in modo che io cada in errore anche in ciò che ritengo di intuire con gli occhi della mente nella maniera più nitida. Ogni volta che mi volgo a quelle cose che ritengo di percepire con grande chiarezza, sono persuaso da esse in maniera così evidente che spontaneamente mi trovo ad affermare ad alta voce e con sicurezza: "Mi inganni pure chi può, tuttavia non farà mai in modo tale che io non sia nulla, finché

penso di essere qualcosa; o che un giorno si possa dire che non sono mai esistito, mentre è vero che io sono; o forse anche che due più tre siano più o meno di cinque, o cose simili, cose che vedo chramente non poter essere diversamente da come le concepisco". E certo mentre non ho alcun motivo per considerare che vi sia un qualche Dio ingannatore, e ancora non so nemmeno con sufficiente certezza se vi sia un qualche Dio, per dubitare ho un motivo assai tenue e, per così dire, metafisico, che dipende soltanto da quella opinione. Perché venga eliminata anche quella, non appena si presenterà l'occasione, devo esaminare se Dio esista, e, se esiste, se possa essere un ingannatore; senza avere una conoscenza certa di ciò, infatti, non mi sembra di poter essere completamente certo di nessun'altra cosa.

5. Ma ora l'ordine delle argomentazioni sembra esigere che, per cominciare, io distribuisca tutti [37] i miei pensieri in generi determinati prima di ricercare in quali risieda propriamente la verità o la falsità. Alcuni di questi pensieri sono come delle immagini di cose alle quali sole conviene propriamente il nome di idea, come quando penso un uomo, una chimera, il cielo, un angelo o Dio; altri poi hanno anche altre forme: quando esprimo un atto di volontà, quando temo, quando affermo, quando nego, sempre concepisco una qualche cosa come soggetto del mio pensiero. Col pensiero, però, abbraccio anche qualcosa che va al di là della mera corrispondenza. Tra questi pensieri alcuni si chiamano atti di volontà, altri affezioni e altri giudizi.

6. Per quanto poi riguarda le idee, se saranno viste solo per se stesse e non le riferirò a qualcos'altro, non possono essere propriamente false perché, sia che immagini una capra o una chimera, non è meno vero che immagino l'una come l'altra. In effetti non vi è da temere nessuna falsità nella volontà o nelle affezioni giacché, quantunque io possa desiderare cose malvage o cose che non esistono, tuttavia non può non essere vero che io le desidero. E quindi rimangono solo i giudizi, nei quali mi devo guardare dallo sbagliare. D'altronde l'errore più rilevante e più frequente che si possa trovare in essi consiste in questo, che io giudichi le idee che sono in me simili o conformi a cose poste fuori di me. Infatti, se considerassi le stesse idee soltanto come modalità del mio pensiero e non le riferissi a null'altro, a stento potrebbero darmi una qualche occasione di errare.

7. Tra queste idee poi alcune sembrano innate, altre avventizie, [38] altre poi prodotte da me stesso; infatti mi sembra di non poter trarre da altro se non proprio dalla mia natura il comprendere cosa sia una cosa, cosa sia la verità, cosa sia il pensiero: che adesso io oda un rumore, che io veda il sole o avverta il calore del fuoco, finora ho ritenuto che questo derivasse da alcune cose poste fuori di me. Quanto poi alle sirene, agli ippogrifi e cose simili, esse sono raffigurate da me stesso. Forse posso anche stimarle tutte avventizie, o tutte innate, o tutte inventate da me; non ho ancora visto chiaramente la loro vera origine.

8. Ma qui bisogna investigare soprattutto su quelle idee che considero desunte da cose esistenti fuori di me: quale ragionamento mi induce a considerare tali idee corrispondenti a queste cose? Certo in primo luogo mi sembra che la natura mi insegni così. Inoltre constato che esse non dipendono dalla mia volontà, né da me stesso. Spesso infatti esse mi si presentano anche contro la mia volontà: per esempio sento il calore sia che lo voglia sia che non lo voglia, e quindi ritengo che quella sensazione o idea di calore giunga a me da una cosa diversa da me, cioè dal calore del fuoco vicino

al quale sono seduto. Niente è più ovvio di questo: io giudico che è questa cosa e non qualcos'altro a immettere in me qualche cosa che le somiglia.

9. Vedrò ora se queste ragioni sono sufficientemente sicure. Quando affermo di essere ammaestrato dalla natura, in questo modo comprendo di essere portato a crederlo solo da un impeto spontaneo, e non che mi sia mostrato come vero da un qualche lume naturale. Ora queste due cose sono in grande contrasto tra loro, infatti tutto ciò che mi viene mostrato da un qualche lume naturale — ad esempio il fatto che proprio perché dubito ne consegue che io sono, e simili — in nessun modo può essere dubbio, perché non ci può essere nessun'altra facoltà nella quale possa confidare come in questo lume, e che possa mostrare che tutte queste cose non sono vere; ma quanto alle inclinazioni naturali, [39] già da gran tempo ho giudicato più volte che sono stato spinto da esse alla scelta peggiore quando si trattava di scegliere il bene, e non ho motivo di fidarmi ancora di esse in qualche altra cosa.

10. Quindi, sebbene quelle idee non dipendano dalla mia volontà, non è evidente che esse necessariamente procedano da cose poste fuori di me. Come infatti quelle inclinazioni di cui parlavo poco fa, sebbene siano in me, tuttavia appaiono diverse dalla mia volontà, così forse in me c'è anche una qualche altra facoltà non ancora da me abbastanza conosciuta, che provoca queste idee, come fino ad ora è sempre sembrato che esse si formino in me mentre sogno, e del tutto al di fuori di ogni contributo delle cose esterne.

11. Infine queste idee, per quanto procedano da cose diverse da me, non debbono essere necessariamente simili a questi oggetti. Ché anzi, in molti casi mi sembra di aver rilevato punti di vista molto diversi: ad esempio trovo in me due diverse idee di "sole", una come derivata dai sensi, che più di ogni altra deve essere annoverata tra le idee che ritengo avventizie, e che mi fa apparire il sole molto piccolo; un'altra desunta dai principi dell'astronomia, cioè derivata da alcune nozioni che sono innate in me (o da me prodotte in qualche altro modo) e che me lo fanno sembrare alquanto più grande della terra. Certo, non possono essere tutte e due equiparabili a quel medesimo sole che esiste fuori di me, e la ragione mi persuade che proprio quella che sembra essere derivata direttamente è la più difforme.

12. Tutto questo dimostra che sinora non in base [40] ad un giudizio sicuro, ma soltanto per un qualche cieco impulso, ho creduto che esistano alcune cose diverse da me, che facciano sorgere in me delle idee o la loro immagine attraverso gli organi di senso, o in qualche altro modo.

13. Ma mi viene ora in mente un'altra via per ricercare se alcune delle cose di cui sono in me le idee esistono fuori di me. Finché queste idee sono soltanto delle modalità di pensiero, non riconosco alcuna disuguaglianza tra di loro, e mi sembrano procedere tutte allo stesso modo; ma in quanto l'una mi rappresenta una cosa, l'altra un'altra, è chiaro che esse sono tra di loro molto diverse. Senza alcun dubbio, infatti, quelle che mi rappresentano delle sostanze sono qualcosa di più e, per così dire, hanno in sé più realtà oggettiva di quelle che rappresentano solo delle modalità o accidenti. Di nuovo quell'idea attraverso la quale concepisco un qualche sommo Dio, eterno, infinito, onnisciente, onnipotente e creatore di tutte le cose che esistono fuori di lui, quell'idea

dico, ha certamente in sé più realtà oggettiva di quelle per mezzo delle quali vengono rappresentate le sostanze finite.

14. Già secondo il lume naturale è chiaro che nella causa efficiente e totale ci dev'essere almeno tanto quanto si riscontra nel suo effetto. Infatti l'effetto da dove mai potrebbe prendere la sua realtà, se non dalla causa? E la causa come potrebbe dargli questa realtà, se non l'avesse in sé? Da ciò dunque consegue che nulla può essere generato dal nulla, e neppure che ciò che è più perfetto, cioè che ha più realtà in sé, [41] può derivare da ciò che è meno perfetto. Questo non solo è evidentemente vero riguardo a quegli effetti la cui realtà è attuale o formale, ma anche riguardo a quelle idee in cui si considera soltanto la realtà oggettiva. Ad esempio una pietra che prima non esisteva non può cominciare ad esistere ora, se non è prodotta da qualcosa in cui vi sia tutto quello che formalmente o eminentemente è già nella pietra; né il calore può essere immesso in un soggetto che prima non era caldo se non da una cosa che sia di un ordine almeno tanto perfetto come è il calore, e così il resto. Inoltre non vi può essere in me un'idea di calore o di pietra, se non è posta in me da qualche causa nella quale almeno vi sia tanta realtà quanta ne concepisco nel calore o in una pietra. Infatti, per quanto questa causa non trasfonda niente della sua realtà attuale o formale nella mia idea, bisogna ritenere non che questa causa sia meno reale, ma che la natura della stessa idea debba essere tale da non esigere in sé nessun'altra realtà formale oltre a quella che viene tratta dal mio pensiero, di cui è una modalità.

15. Quanto poi al fatto che questa idea contenga l'una o l'altra realtà oggettiva, ciò sicuramente lo deve derivare da qualche causa nella quale come minimo vi sia tanto di realtà formale quanto essa ne contiene di oggettiva. Se infatti ammettiamo che nell'idea si trova qualcosa che non è nella causa, questo "qualcosa" lo deriverebbe dal nulla. Eppure, per quanto sia imperfetto questo modo di essere per cui la cosa esiste oggettivamente nell'intelletto per mezzo dell'idea, tuttavia sicuramente è qualcosa, e quindi non può derivare dal nulla. Non debbo nemmeno pretendere che, siccome la realtà che considero nelle mie idee è soltanto oggettiva, non sia necessario [42] che la stessa realtà sia formalmente nelle cause di queste idee: deve bastarmi che si trovi in esse anche oggettivamente. Infatti come questo modo d'essere oggettivo appartiene alle idee secondo la loro natura, così il modo d'essere formale appartiene alle cause delle idee, almeno alle prime e alle più importanti, secondo la loro natura. E sebbene forse un'idea possa nascere da un'altra, tuttavia qui non si dà un processo all'infinito, ma si deve giungere a qualche prima idea la cui causa abbia la forza di un archetipo in cui ogni realtà che si trova nell'idea solo oggettivamente, vi sia contenuta anche formalmente. Cosicché per il lume naturale mi è chiarissimo che le idee sono in me come immagini che possono facilmente decadere dalla perfezione delle cose dalle quali sono desunte, ma certo non possono contenere qualcosa di più grande e di più perfetto.

16. Quanto più a lungo e con quanta maggiore curiosità esamino tutte queste cose, con tanta maggiore chiarezza e distinzione riconosco che sono vere. Ma quale conclusione posso trarre da tutto ciò? Certo se la realtà oggettiva di qualcuna delle mie idee è tale che io sia certo che essa non è in me né formalmente né eminentemente (di modo che io non posso esserne la causa), da ciò necessariamente consegue che io non sono solo nel mondo, ma che esiste anche qualche altra cosa che è la causa di questa idea. Se invece non si trova in me nessuna idea che abbia tali caratteristiche, non avrò certamente nessun argomento che mi renda certo dell'esistenza di qualcosa al di là di

me. Ho infatti esaminato con somma diligenza tutto, e non ho potuto trovare fino ad ora null'altro.

17. Tra le mie idee poi, all'infuori di quella che mi rappresenta a me stesso, riguardo alla quale qui non vi può essere nessuna difficoltà [43], un'altra è quella che rappresenta Dio, altre che rappresentano le cose corporee e inanimate, gli angeli, gli animali, ed infine altre che rappresentano altri uomini simili a me.

18. Quanto alle idee che rappresentano altri uomini, o animali, o angeli, comprendo chiaramente che possono essere composte da quelle che ho di me stesso, delle cose corporee e di Dio, e questo avverrebbe anche se nel mondo non vi fossero altri uomini oltre a me, né animali, né angeli.

19. Quanto poi alle idee delle cose corporee, non si trova nulla in esse di così grande rilievo da non sembrare che possano derivare da me stesso; ed infatti qualora osservi con maggiore profondità ed consideri le singole idee nel modo in cui ieri ho esaminato l'idea della cera, mi accorgo che vi sono solo pochi aspetti che in esse percepisco in maniera chiara e distinta: cioè la grandezza — estensione in lunghezza, larghezza e profondità; la figura, che nasce dal limite di questa estensione; il luogo, che i corpi aventi diverse figure occupano l'uno rispetto all'altro, ed il moto, cioè la mutazione di questo luogo; ad esse si possono aggiungere la sostanza, la durata ed il numero; il resto poi, come la luce, i colori, i suoni, gli odori, i sapori, il caldo e il freddo, e le altre qualità sottoposte al tatto non sono contenute nel mio pensiero se non in maniera molto confusa ed oscura, cosicché ignoro addirittura se siano vere o false, cioè se le idee, che ho di esse, siano idee di alcune cose o di non-cose. Sebbene infatti abbia fatto notare poco fa che la falsità propriamente detta, o formale, non si può trovare se non nei giudizi, c'è tuttavia sicuramente una qualche altra falsità materiale nelle idee, quando rappresentano ciò che non esiste come se fosse qualcosa; così, ad esempio, le idee che ho del calore e del freddo sono tanto poco chiare e distinte [44], che da esse non posso sapere se il freddo sia soltanto una privazione di calore, o il caldo una privazione del freddo, o se ambedue siano una qualità reale, o nessuna delle due. Dal momento che non ci può essere idea se non delle cose, seppure è vero che il freddo non è null'altro che privazione di calore, ben a ragione sarà giudicata falsa l'idea che me lo rappresenta come qualcosa di reale e positivo,e questo vale anche per le altre idee.

20. Non è necessario che assegni a queste idee un autore diverso da me; infatti, se anche sono false, e cioè non rappresentano alcuna cosa, per il lume naturale mi è noto che derivano dal nulla; cioè che sono in me perché manca qualcosa alla mia natura, non del tutto perfetta; se poi sono vere, poiché tuttavia mi rappresentano così poco di realtà, che non possono nemmeno essere distinte da ciò che non esiste, non vedo perché non possano essere generate da me stesso.

21. Quanto alle cose che sono chiare e distinte nelle idee relative alla realtà corporea, mi sembra che alcune posso averle derivate dall'idea di me stesso, cioè la sostanza, la durata, il numero e se ve ne sono altre di uguale tipo. Quando penso infatti che la pietra è una sostanza — ossia una cosa che è adatta ad esistere di per sé — e anche io sono una sostanza, sebbene comprenda che io sono una cosa che pensa e non una cosa estesa, mentre la pietra è una cosa estesa e che non pensa, e quindi che massima è la diversità tra l'uno e l'altro concetto, tuttavia sembrano appartenere al tipo

della sostanza. Allo stesso modo, quando comprendo che ora esisto, e mi ricordo di essere esistito anche prima per un certo tempo; quando ho vari pensieri dei quali comprendo il numero, acquisisco [45] le idee di durata e di numero, che poi posso applicare a qualsiasi altra cosa. Tutte le altre cose poi dalle quali sono formate le idee della realtà corporea, cioè l'estensione, la figura, il luogo ed il moto, non sono contenute formalmente in me, dal momento che io non sono nient'altro che una cosa che pensa; ma poiché esse sono soltanto alcune modalità della sostanza, ed io sono una sostanza, sembra che possano essere contenute in me eminentemente.

22. E quindi rimane la sola idea di Dio, nella quale si deve considerare se vi sia qualcosa che non abbia potuto procedere da me. Col nome di Dio intendo una sostanza infinita, indipendente, sommamente intelligente, sommamente potente, dalla quale sia io stesso, sia ogni altra cosa esistente — se pure c'è qualcos'altro — siamo stati creati. Tutte queste cose sono tali che, quanto più diligentemente le esamino, tanto meno mi sembrano partire da me solo. E quindi in base a ciò che si è detto prima si deve necessariamente concludere che Dio esiste.

23. Sebbene certo vi sia in me l'idea di una sostanza per il fatto stesso che sono una sostanza, tuttavia non potrebbe esserci l'idea di una sostanza infinita, dal momento che sono finito, se non derivasse da qualche sostanza realmente infinita.

24. Né debbo ritenere di concepire l'infinito non per mezzo della sua vera idea, ma soltanto dalla negazione del finito, come percepisco la quiete e le tenebre attraverso la negazione del moto e della luce; al contrario, comprendo chiaramente che vi è più realtà nella sostanza infinita che in quella finita, e quindi in un certo senso la comprensione dell'infinito in me viene prima del finito, cioè quella di Dio prima di quella di me stesso. In quale modo infatti potrei comprendere di dubitare [46], di desiderare, cioè avvertire che mi manca qualcosa, e capire che io non sono del tutto perfetto, se non ci fosse in me l'idea di un ente più perfetto, dal cui confronto potrei avvertire i miei difetti?

25. Non si può nemmeno dire che questa idea di Dio sia forse falsa materialmente e che perciò possa procedere dal nulla, come poco fa ho constatato circa le idee di calore e di freddo, e simili; al contrario, essendo al massimo grado chiara e distinta, ed avendo più realtà oggettiva di alcun'altra, nessuna è più vera di per sé stessa, né esiste nessuna nella quale si trovi un minore sospetto di falsità. Questa idea di un ente sommamente perfetto ed infinito — affermo — è vera al massimo grado; anche se si può immaginare che quest'ente non esista, tuttavia non si può immaginare che l'idea di esso non mi rappresenti niente di reale, come ho detto prima dell'idea del freddo. è anche sommamente chiara e distinta; infatti tutto ciò che concepisco in maniera chiara e distinta, che è reale e vero, e che comporta in sé una qualche perfezione, è tutto contenuto in essa. Non vi è poi un ostacolo nel fatto che io non comprenda l'infinito, o che in Dio vi siano altre cose innumerevoli, che non posso comprendere, e forse nemmeno raggiungere in nessun modo col pensiero; fa parte infatti della natura dell'infinito il non poter essere compreso da me, che sono finito. È sufficiente che io comprenda proprio questa cosa, e la giudichi,: che tutte le cose che concepisco in maniera chiara, e che comprendono -- questo io so -- in sé qualche perfezione, ed anche forse altre innumerevoli perfezioni che ignoro, o formalmente o eminentemente si

trovano in Dio, perché l'idea che ho di lui sia la più vera, la più chiara e distinta di tutte quelle che sono in me.

26. Ma forse io sono qualosa di più grande di quello che io stesso comprendo, e tutte quelle perfezioni che attribuisco a Dio, in qualche modo sono in me in potenza, anche se non si sprigionano [47] e non si manifestano in atto. Infatti provo la sensazione che già la mia conoscenza a poco a poco si ingrandisce; né vedo quale ostacolo vi sia al fatto che più e più cresca all'infinito, e neanche perché, essendo così aumentata la mia conoscenza, non possa col suo aiuto raggiungere tutte le altre perfezioni di Dio; né infine perché la potenza che permette di raggiungere queste perfezioni, se già è in me, non basti a produrne l'idea.

27. Eppure nessuna di queste ipotesi è valida. In primo luogo, sebbene sia vero che la mia conoscenza aumenti gradatamente, e che vi siano in me molte cose in potenza che non sono ancora in atto, tuttavia nessuna di esse riguarda l'idea di Dio, nella quale certo nulla in nessun modo è in potenza; ed infatti questa stessa cosa, cioè aumentare gradatamente, è una prova certissima di imperfezione. Inoltre, sebbene la mia conoscenza aumenti sempre e sempre più, tuttavia comprendo che mai diventerà infinita in atto, perché non arriverà mai a tal punto che non sia capace di un maggiore accrescimento; invece giudico che Dio sia così infinito nell'atto, che nulla si possa aggiungere alla sua perfezione. Infine comprendo che l'essere oggettivo di una idea non deriva da un solo essere in potenza, che propriamente parlando non è nulla, ma può essere prodotta solo da un essere attuale o formale.

28. Sicuramente non vi è qualcosa in tutte queste cose, che, per chi le esamini diligentemente, non sia manifesto per lume naturale; ma poiché, quando sono meno attento, e le immagini delle cose sensibili rendono cieco l'acume della mente, non mi ricordo così facilmente perché l'idea di un ente più perfetto di me necessariamente proceda da qualche ente che sia realmente più perfetto e mi piace ricercare più in profondità [48] se io stesso che ho quell'idea potrei esistere, anche se non esistesse in alcun modo tale ente.

29. Da chi dunque derivo il mio essere? Da me evidentemente, o dai miei genitori, o da qualsivoglia altra causa meno perfetta di Dio; infatti non si può pensare o immaginare qualcosa di più perfetto o anche di ugualmente perfetto.

30. Eppure, se dipendessi da me, non dubiterei, né proverei desideri, né in ogni modo mi mancherebbe qualcosa; infatti mi darei tutte le perfezioni delle quali è in me qualche idea, e così per me stesso sarei Dio. Né debbo ritenere che forse sia più difficile acquisire ciò che mi manca, piuttosto che ciò che è già in me. Al contrario è chiaro quanto sia stato di gran lunga più difficile che io, cioè una cosa o una sostanza pensante, sia emerso dal nulla, piuttosto che abbia acquisito le conoscenze di molte cose che ignoro, le quali sono soltanto accidenti di questa sostanza. Certo, se avessi potuto derivare da me quella cosa che è la più importante, non mi sarei privato certamente di quelle cose che si possono avere più facilmente, e neppure alcun'altra cosa tra quelle che comprendo trovarsi nell'idea di Dio; poiché certo nessun'altra cosa mi sembra più difficile a realizzarsi. Se poi alcune cose fossero più difficili a farsi, certo mi sembrerebbero anche più difficili, se pure derivassi da me le altre qualità che posseggo, poiché proverei sicuramente che in esse trova il suo limite la mia potenza.

31. E non sfuggo la forza di questi ragionamenti, se suppongo di essere sempre stato come sono ora, come se da questo ne conseguisse che non si deve ricercare nessun autore della mia esistenza. Ogni tempo della vita [49] può essere diviso in parti innumerevoli, delle quali ciascuna non dipende in nessun modo dalle altre. Quindi dal fatto che poco fa io sia esistito non ne consegue che debba esistere ora, se non perché qualche causa mi crei quasi di nuovo in questo momento, cioè mi conservi. E' chiarissimo infatti, per chi sta attento alla natura del tempo, che c'è bisogno assolutamente della stessa forza e azione per conservare qualsiasi sostanza per i singoli momenti nei quali dura, che sarebbe necessaria per crearla di nuovo, se non esistesse ancora; in maniera tale che il fatto che la conservazione differisca dalla creazione solo in base al nostro modo di pensare, è anche una delle cose che sono manifeste secondo il lume naturale.

32. Ora devo interrogare me stesso, se io abbia una qualche forza per la quale possa fare in modo che tra poco possa essere quello che sono già ora; infatti dal momento che non sono altro che una cosa che pensa, o almeno poiché ora tratto soltanto di quella parte di me che è una cosa che pensa, se una qualche forza di tal genere fosse in me, sarei conscio di ciò al di fuori di ogni dubbio. Ma sono sicuro che non ve ne è nessuna, e da questo comprendo nella maniera più evidente che debbo dipendere da qualche ente diverso da me.

33. Ma forse quell'ente non è Dio, e sono stato fatto o dai miei genitori, o da qualsiasi altra causa meno perfetta di Dio. Eppure, come ho già detto, è chiarissimo che almeno tanta realtà vi deve essere nella causa quanta c'è nell'effetto; e quindi dal momento che sono una cosa che pensa, e che ho in me una qualche idea di Dio, qualunque causa infine venga attribuita alla mia natura, debbo ammettere che anche essa sia una cosa pensante, e che abbia l'idea di tutte le perfezioni che attribuisco a Dio. Di nuovo quindi si può investigare riguardo ad essa, se sia causata da se stessa o da un'altra causa. Se è causata da sé, è evidente da ciò che abbiamo detto che essa stessa è Dio, poiché certo, [50] dal momento che ha la capacità di esistere di per se stessa, al di fuori di ogni dubbio ha anche la forza di possedere in atto tutte le perfezioni di cui ha in sé l'idea, cioè tutte quelle che concepisco essere in Dio. Qualora poi derivi da un'altra, di nuovo allo stesso modo si investigherà su quest'altra, qualora derivi da sé, o da un'altra causa, finché alla fine si giunga alla causa ultima, che sarà Dio.

34. Infatti è abbastanza evidente che qui non si può verificare nessun progresso all'infinito, soprattutto per il fatto che non tratto qui soltanto della causa che un tempo mi ha prodotto, ma soprattutto anche di quella che nel tempo presente mi conserva.

35. E non si può immaginare che per caso delle cause parziali abbiano concorso a produrmi, e dall'una abbia preso l'idea di una delle perfezioni che attribuisco a Dio, da un'altra l'idea di un'altra, cosicché certo tutte quelle perfezioni si trovino in qualche altro luogo dell'universo, ma non tutte congiunte insieme in un solo essere, che sia Dio. Infatti al contrario l'unità, la semplicità, o piuttosto la inseparabilità di tutte quelle cose che sono in Dio, è una delle massime perfezioni che considero essere in lui. Né certo l'idea di questa unità di tutte le sue perfezioni potè essere posta in me da una causa.diversa da quella da cui non abbia parimenti avuto anche le idee delle altre perfezioni. Né infatti avrebbe potuto fare in modo che le comprendessi insieme

congiunte ed inseparabili, se non avesse fatto nello stesso tempo in modo che potessi capire quali esse siano.

36. Quanto poi ai genitori, sebbene siano tutte vere quelle cose che mai abbia potuto pensare di loro, tuttavia certo essi non mi conservano, né in nessun modo mi hanno fatto, in quanto cosa pensante; ma hanno posto soltanto delle disposizioni in quella materia in cui ho giudicato [51] che fossi inserito io, cioè la mente: quando parlo di me, intendo proprio essa. Quindi non vi può essere nessuna difficoltà a questo riguardo; ma bisogna ad ogni modo concludere che per il solo fatto che esisto, e che una qualche idea di un essere perfettissimo è in me, cioè l'idea di Dio, si può dimostrare in maniera evidentissima che anche Dio esiste.

37. Rimane solo da esaminare in quale modo abbia ricevuto questa idea da Dio; ed infatti non l'ho derivata dai sensi, né mai mi è venuta senza che me lo aspettassi, come sogliono venire le idee delle cose sensibili, quando queste cose si presentano agli organi esterni dei sensi, o sembrano venire in mente; non è creatura della mia mente, ed infatti non è in mio potere togliervi né aggiungervi assolutamente alcuna cosa; e quindi non può che essermi innata, allo stesso modo che è innata in me l'idea di me stesso.

38. Certo non c'è da stupirsi che Dio, creandomi, mi abbia immesso quell'idea, perché fosse come un sigillo impresso dall'artefice alla sua opera; e neanche è necessario che quel modello sia qualcosa di diverso dalla stessa opera. Ma per il solo fatto che Dio mi ha creato, è fortemente credibile che io in qualche modo sia stato fatto ad immagine e somiglianza di lui, e che quella somiglianza in cui è contenuta l'idea di Dio, sia compresa da me attraverso la stessa facoltà, con la quale io concepisco me stesso; cioè, mentre rivolgo l'acutezza della mente verso me stesso, non solo comprendo di essere una cosa incompleta e che dipende da un altro, e una cosa che aspira senza fine a cose via via più grandi e migliori; ma nello stesso tempo anche comprendo che colui dal quale dipendo ha in sé queste qualità più grandi non in maniera indefinita e soltanto in potenza, ma in realtà le ha in sé in maniera infinita e quindi è Dio. E tutta la forza dell'argomento consiste in questo, che mi rendo conto che non può accadere [52] che io esista con una natura tale quale sono, e cioè con in me l'idea di Dio, se Dio non esistesse in realtà, Dio, dico, quello stesso di cui è in me l'idea, cioè colui che ha tutte quelle perfezioni, che io non posso comprendere, ma posso in qualunque modo raggiungere col pensiero, e che non è passibile di nessun difetto. Da tuttte queste considerazioni è evidente che egli non può essere fallace; ed infatti è manifesto in base al lume naturale che ogni frode ed inganno dipende da qualche difetto.

39. Ma prima di esaminare ciò con maggiore diligenza, e nello stesso tempo di fare ricerche su altre verità che possono essere desunte da ciò, mi piace qui per un certo tempo fermarmi nella contemplazione dello stesso Dio, considerare nel mio intimo i suoi attributi, e guardare, ammirare e adorare la bellezza di questa immensa luce, per quanto lo possa sopportare l'acume del mio ingegno che si offusca. Come infatti crediamo per fede che la somma felicità dell'altra vita consista in questa sola contemplazione della divina maestà, così anche sperimentiamo di poter ricevere il massimo piacere, del quale siamo capaci in questa vita, dalla stessa contemplazione, sebbene molto meno perfetta.

IV MEDITAZIONE

1. In questi giorni mi sono così assuefatto a tenere lontana la mente dai sensi — ed ho compreso in maniera così esatta che sono molto poche [53] le cose che si possono conoscere secondo verità riguardo alle realtà corporee, e che molte più sono quelle che possono essere conosciute riguardo alla mente umana e molte più ancora riguardo a Dio — che senza alcuna difficoltà volgerò il mio pensiero dalle cose immaginabili a quelle che sono soltanto intellegibili e lontane da qualsiasi materia. E certo ho un'idea della mente umana molto più distinta — in quanto è una cosa che pensa, non estesa in lunghezza, larghezza e profondità, priva di qualunque elemento corporeo — che di qualsiasi cosa corporea. E quando considero che io dubito, cioè che sono una cosa incompleta e dipendente, mi viene in mente l'idea chiara e distinta di un ente indipendente e completo, cioè Dio; e per il solo fatto che tale idea è in me — o piuttosto che io che ho quella idea esisto — concludo manifestamente che anche Dio esiste — e da quello nei singoli momenti dipende tutta la mia esistenza — e confido che niente di più evidente, niente di più certo possa essere conosciuto dall'ingegno umano. E già mi sembra di scorgere una qualche via attraverso la quale possa giungere da questa contemplazione del vero Dio — nel quale certamente sono nascosti tutti i tesori delle scienze e della sapienza — alla conoscenza delle altre cose.

2. Prima di tutto riconosco che non può accadere che egli mi inganni mai; ed infatti in ogni menzogna o inganno si trova qualche imperfezione; e sebbene il poter ingannare sembri essere una qualche prova di acutezza o di potenza, senza dubbio il volere ingannare manifesta o malizia o debolezza, e perciò non può darsi in Dio.

3. Quindi sperimento che in me c'è una qualche facoltà di giudicare, che certamente, come tutte le altre cose che sono in me [54], ho derivato da Dio; e poiché egli non mi vuole ingannare, sicuramente non mi ha concesso questa facoltà in modo che, mentre me ne servo correttamente, possa mai errare.

4. E non rimarrebbe nessun dubbio riguardo a ciò, se non ne seguisse che io dunque non posso mai sbagliare; infatti, se tutto ciò che è in me, l'ho ricevuto da Dio, ed egli non avrebbe potuto darmi nessuna possibilità di sbagliare, sembra che io non possa mai errare. Così dunque, per tutto il tempo in cui penso soltanto a Dio _, e mi volgo tutto a lui, non colgo nessuna possibilità né causa di errore o di menzogna. Ma poi, tornato in me, prendo atto di essere tuttavia esposto ad innumerevoli errori e — ricercando più da vicino la causa di essi — comprendo che si trova in me non soltanto l'idea reale e positiva di Dio, e cioè di un ente sommamente perfetto, ma anche un'idea negativa, per così dire, l'idea del nulla, o meglio di ciò che è il più lontano possibile da ogni perfezione. Comprendo dunque che io sono come qualcosa di mezzo tra Dio e il niente, o che sono così collocato tra il sommo essere e il non essere, che, in quanto sono creato dal sommo ente, non c'è niente in me, per cui io sia ingannato o indotto in errore; ma in quanto partecipo in qualche modo anche del nulla, oppure del non-ente, e cioè in quanto io stesso non sono il sommo ente, e mi mancano quindi moltissime cose, non c'è da stupirsi che io mi inganni. E così in maniera sicura comprendo che l'errore,

in quanto è errore, non è un qualcosa di reale che dipenda da Dio, ma è soltanto una mancanza; né quindi per sbagliare mi è necessaria una qualche facoltà data da Dio a questo fine. Mi accade tuttavia di sbagliare, per il fatto che la facoltà di giudicare il vero, che ricevo da lui, in me non è infinita.

5. Ma in realtà questo non mi soddisfa ancora cpletamente; infatti [55] l'errore non è una pura negazione, ma una privazione, o piuttosto l'incompletezza di una certa conoscenza, che in me ci dovrebbe essere in qualche maniera. A chi considera la natura di Dio non sembra che possa accadere, che egli abbia posto in me una qualche facoltà che non sia perfetta nel suo genere, oppure che sia priva di una qualche perfezione che le è dovuta. Infatti se, quanto più è esperto l'artefice, tanto più perfette sono le opere che da lui nascono, che cosa può essere stato fatto da quel sommo creatore di tutte le cose, che non sia perfetto in tutte le sue parti? E non c'è dubbio che Dio mi avrebbe potuto creare tale, che non mi sbagli mai; e non c'è dubbio che non voglia sempre ciò che è ottimo; oppure forse è meglio, allora, che io mi inganni piuttosto che non mi inganni?

6. Mentre vado considerando ciò con maggiore attenzione, mi viene in mente in primo luogo che non c'è da stupirsi, se da Dio siano fatte cose le cui ragioni non capisco; e neppure si può dubitare della sua esistenza, per il fatto che forse posso sperimentare che vi sono alcune altre cose, che non comprendo perché o in che modo siano state fatte da lui. Poiché infatti so già che la mia natura è molto debole e limitata, mentre la natura di Dio è immensa, incomprensibile, infinita, da ciò so anche con abbastanza chiarezza che egli può innumerevoli cose di cui ignoro le cause; e per questo unico motivo non ritengo che tutto quell'insieme di cause, che sogliono essere postulate dal fine, abbiano nessuna utilità nelle cose fisiche; ed infatti non posso considerare privo di temerarietà il poter investigare i fini di Dio.

7. Mi viene inoltre in mente che bisogna guardare, ogni volta che investighiamo se le opere di Dio siano perfette, non una sola creatura separatamente, ma tutta la realtà nel suo insieme. Ciò che forse non immeritatamente, se fosse da solo [56], sembrerebbe molto imperfetto, in quanto è parte dell'universo è perfettissimo; e sebbene, da quando ho cominciato a voler dubitare di tutto, ho conosciuto che niente esiste con certezza al di fuori di me e Dio, non posso tuttavia, da quando ho avvertito l'immensa potenza di Dio, negare che molte altre cose siano state fatte da lui, o possano essere fatte, in maniera tale che io stesso sia posto in rapporto all'universalità delle cose create in quanto parte di essa.

8. E quindi, osservandomi più da vicino e ricercando quali siano i miei errori — che soli dimostrano in me la presenza di qualche imperfezione — comprendo che essi dipendono dal concorso di due cause, cioè dalla facoltà di conoscere che è in me, e dalla facoltà di scegliere, cioè dalla libertà dell'arbitrio, cioè dall'intelletto e insieme dalla volontà. Infatti ad opera del solo intelletto comprendo soltanto le idee sulle quali posso dare un giudizio, e in esso così attentamente indagato non si trova nessun errore; sebbene infatti esistano forse innumerevoli cose, delle quali non ho in me nessuna idea, tuttavia si deve dire che non sono propriamente privato di esse, ma soltanto sprovvisto di esse, poiché certo non posso addurre nessun motivo, con cui possa provare che Dio avrebbe dovuto darmi una facoltà di conoscere più grande di quella che mi ha data. Sebbene comprenda che è un artefice esperto al sommo grado, tuttavia non ritengo che

avrebbe dovuto mettere nelle singole sue opere tutte le perfezioni, che può porre in alcune. E neanche mi posso lamentare di non aver ricevuto da Dio una volontà o libertà di arbitrio non sufficientemente ampia e perfetta; vedo infatti che non è certamente circoscritta da alcun limite. E cosa che mi sembra molto degna di nota in me non vi sono [57] altre cose tanto perfette o tanto estese, che, a mio giudizio, non possano essere più perfette o più grandi. Se, ad esempio, considero la facoltà di comprendere, subito riconosco che essa è assai incompleta e molto limitata in me — e nello stesso tempo io mi formo l'idea di un'altra facoltà molto più grande, ed anzi assoluta ed infinita — e per il solo fatto che posso concepire l' idea di lui, comprendo che essa appartiene alla natura di Dio. Allo stesso modo, se esamino la facoltà di ricordare o di immaginare, o qualunque altra, non ne trovo nessuna, che non comprenda essere in me tenue e circoscritta, in Dio immensa. Vi è solo la volontà, o la libertà dell'arbitrio, che sperimento essere così grande in me, che non posso pensarne nessuna più grande; cosicché soprattutto a motivo di essa comprendo di portare in me una qualche immagine e rassomiglianza con Dio. Infatti sebbene oltre ogni paragone sia più grande in Dio che in me — sia a motivo della conoscenza e della potenza, che a lei congiunte la rendono più ferma ed efficace, sia a motivo dell'oggetto, poiché si estende in più direzioni — tuttavia, guardata in se stessa formalmente e con precisione, non mi sembra più grande. Tale facoltà infatti consiste soltanto in questo: che possiamo fare o non fare la stessa cosa (cioè affermare o negare, perseguire o fuggire). O piuttosto consiste soltanto in questo, che quando affermiamo o neghiamo, perseguiamo o fuggiamo ciò che ci viene indicato dall'intelletto, agiamo in modo tale che non ci sentiamo determinati da nessuna forza esterna. Né infatti è necessario che io sia portato indifferentemente verso l'una o l'altra parte, per essere libero, ma al contrario, quanto più propendo verso una parte — sia perché [58] in essa vedo evidentemente il motivo del bene e del male, sia perché così Dio dispone l' interno del mio pensiero — tanto più liberamente la scelgo. Certo né la grazia divina né la conoscenza naturale diminuiscono mai la libertà, ma piuttosto la ampliano e la fortificano. Quella indifferenza poi, che esperimento, quando nessun motivo mi spinge da una parte piuttosto che da un'altra, è il grado più basso della libertà, ed in esso non si trova nessuna perfezione, ma soltanto una mancanza nella conoscenza, o una qualche negazione; infatti se sempre riconoscessi chiaramente che cosa sia il vero e il bene, non avrei difficoltà a decidere i termini della scelta o il contenuto del giudizio; e così, per quanto completamente libero, tuttavia non potrei mai essere indifferente.

9. Da ciò poi avverto che la facoltà di volere, che ho da Dio, guardata di per se stessa, non è causa dei miei errori — infatti è grandissima e perfetta nel suo genere — e neanche la facoltà di intendere — infatti tutto ciò che comprendo, dal momento che il dono dell'intelletto proviene da Dio, senza dubbio lo comprendo bene, né in ciò può avvenire che io sia ingannato. Donde nascono quindi i miei errori? Certo dal solo fatto che, siccome la volontà si estende più dell'intelletto, non riesco a costringerla dentro gli stessi limiti, ma la rivolgo anche a ciò che non comprendo; e dal momento che è indifferente a tali cose, facilmente si distacca da ciò che è vero e buono, e così mi inganno e pecco.

10. Ad esempio, esaminando in questi giorni se esistesse qualcosa nel mondo ed avvertendo che, per il fatto solo che lo stavo esaminando, ne conseguiva evidentemente che esistevo, io stesso non ho potuto non giudicare che era vero tutto ciò che comprendevo così chiaramente; non perché [59] vi fossi spinto da una qualche

forza esterna, ma poiché da una grande luce nell'intelletto ne è conseguita una grande propensione nella volontà, e quindi con tanta maggiore spontaneità e libertà l'ho creduto, quanto meno sono stato indifferente a questo problema. Ora poi non soltanto so che io, in quanto sono una cosa che pensa, esisto, ma inoltre mi si presenta anche una qualche idea della natura corporea, ed accade che dubiti se la natura pensante che è in me, o piuttosto che io stesso sono, sia diversa da questa natura corporea, o se ambedue siano la stessa cosa. Suppongo che ancora nessun motivo si presenti al mio intelletto, che mi persuada dell'una piuttosto che dell'altra cosa. Certamente per questo stesso fatto sono indifferente ad affermare o negare una qualsiasi di queste due cose, o anche a non dare alcun giudizio su questo argomento.

11. Anzi questa indifferenza non si estende soltanto a quelle cose riguardo alle quali il mio intelletto non ha alcuna conoscenza, ma generalmente a tutte quelle cose che non sono conosciute perspicuamente in quello stesso tempo in cui la volontà delibera rispetto ad esse. Sebbene infatti delle congetture probabili mi traggano da una parte, la sola consapevolezza che siano soltanto congetture, e non invece ragioni certe ed indubitabili, basta a volgere al contrario il mio assenso. Cosa che ho provato in maniera sufficientemente sicura in questi giorni, quando ho supposto che fossero completamente false — per il solo fatto che avevo compreso che in qualche modo di loro si poteva dubitare — tutte quelle cose che prima avevo ritenuto certissime.

12. Se mi astengo dal dare un giudizio, quando non concepisco in maniera abbastanza chiara e distinta che cosa sia vero, è chiaro che agisco bene e non mi sbaglio. Ma se affermo o nego, allora non mi servo bene della libertà di arbitrio; e se mi [60] volgerò a quella parte che è falsa, sicuramente sbaglierò; qualora invece abbraccerò la parte contraria, certo mi troverò nella verità per caso, ma non sarò perciò privo di colpa, perché secondo il lume naturale è chiaro che la comprensione dell'intelletto deve sempre precedere la determinazione della volontà. Ed in questo uso non corretto del libero arbitrio c'è quella privazione che costituisce la forma dell'errore; la privazione, dico, si trova nella stessa operazione per quanto dipende da me, ma non nella facoltà che ho ricevuto da Dio, e neanche nella operazione per quanto dipende da lui.

13. E d'altra parte non ho alcun motivo di lamentarmi, per il fatto che Dio non mi ha dato una più ampia capacità di comprendere ossia un lume naturale maggiore di quello che mi ha dato, perché è secondo la natura di un intelletto finito il non capire molto, ed è secondo la natura di un intelletto creato l'essere limitato; c'è invece motivo perché io lo ringrazi per quanto mi ha donato pur non dovendomi nulla, ma non c'è motivo che io ritenga di essere stato privato da lui di tali cose, o che egli mi abbia tolto ciò che non mi ha dato.

14. Non ho neanche motivo di lamentarmi, per il fatto che mi ha dato una volontà più ampia dell'intelletto; poiché infatti la volontà consiste soltanto in una cosa, e, in quanto indivisibile, non sembra che la sua natura comporti che qualcosa le possa sottratto; e certo quanto più è ampia, tanta maggiore gratitudine devo a chi me l'ha data.

15. Ed infine neanche mi devo lamentare, del fatto che Dio concorra con me a suscitare quegli atti di volontà o quei giudizi nei quali mi sbaglio; giacché i suoi atti sono del tutto veri e buoni, in quanto dipendono da Dio, ed in me — in quanto li posso

formare — c'è maggior perfezione che se non potessi farlo. La privazione poi, nella quale consiste il solo motivo [61] formale della falsità e della colpa, non ha bisogno di nessun aiuto di Dio, perché non è una cosa reale, e se viene riferita a Dio come causa, essa non deve essere chiamata privazione, ma solo una negazione. Infatti certo non costituisce alcuna imperfezione in Dio il fatto che mi ha dato la libertà di assentire o di non assentire ad alcune cose, delle quali non ha posto nel mio intelletto una conoscenza chiara e distinta, ma è fuori di dubbio che in me costituisce imperfezione il non fare un corretto uso di questa libertà e applicare il mio giudizio a quelle cose che non comprendo bene. Osservo tuttavia che facilmente Dio avrebbe potuto fare in modo che tuttavia non sbagliassi mai, pur restando libero e in possesso di una conoscenza limitata; se invero avesse posto nel mio intelletto la percezione chiara e distinta di tutte le cose sulle quali avrei dovuto esprimere un giudizio; o anche soltanto se avesse impresso in maniera così ferma nella mia memoria — così da non potermene mai dimenticare — che non dovessi mai esprimere un giudizio su alcuna cosa che non potessi comprendere in maniera chiara e distinta. E facilmente comprendo che io, in quanto mi consideri come un tutto a sé, sarei stato più perfetto di quello che sono ora, se fossi stato fatto tale capace di non sbagliare da Dio. Ma non posso negare che in qualche modo una perfezione più grande vi sia in tutta l'universalità della realtà — per il fatto che alcune sue parti non sono immuni dagli errori, ed altre invece lo sono — piuttosto che se tutte fossero assolutamente simili. Non ho nessun diritto di lamentarmi che Dio abbia voluto che nel mondo sostenessi un tale ruolo, che non è il più grande e il più perfetto di tutti.

16. Inoltre, sebbene non possa tenermi lontano dagli errori in quel primo modo che deriva dalla evidente percezione di tutte quelle cose sulle quali si deve deliberare, posso tuttavia tenermene lontano in quell'altro modo, che dipende solo dal fatto che [62] mi ricordi — ogni qual volta non è chiara la verità di una cosa — che mi devo astenere dall'esprimere un giudizio; infatti, sebbene esperimenti che in me c'è una debolezza della mia natura tale che non posso stare sempre legato ad una medesima conoscenza, posso tuttavia con una meditazione attenta e più volte ripetuta fare in modo che mi ricordi di tale debolezza, ogni qual volta ve ne sia l'utilità, e così acquisti una certa consuetudine a non sbagliare.

17. Considerato che la più grande ed evidente perfezione dell'uomo consiste in questo, non mi sembra di aver tratto poco vantaggio dalla meditazione di oggi, poiché ho investigato la causa dell'errore e della falsità. Certamente non vi può essere una causa diversa da quella che ho spiegato; infatti ogni qual volta trattengo la volontà nell'esprimere i giudizi in maniera tale che si applichi soltanto a quelle cose che le vengono rappresentate in maniera chiara e distinta dall'intelletto, non può certo accadere che io sbagli, poiché ogni concezione chiara e distinta senza dubbio è qualcosa di reale e positivo, e quindi non può venire dal nulla, ma ha necessariamente Dio come autore — Dio dico, quell'ente sommamente perfetto, che non può essere assolutamente fallace. E perciò fuori da ogni dubbio è vera. Oggi non ho imparato soltanto da cosa mi devo guardare per non ingannarmi mai, ma anche a che cosa devo mirare per raggiungere la verità; sicuramente la raggiungerò, se darò retta soltanto alle cose che comprendo perfettamente, e le saprò distinguere dalle altre, di cui ho una nozione più confusa ed oscura. Per il futuro mi adopererò diligentemente a raggiungere questo scopo.

V MEDITAZIONE

1. [63] Mi rimane ancora molto da investigare sugli attributi di Dio, e molto sulla mia natura o su quella della mia mente; ma tutto questo forse lo riprenderò in un altro momento. Ora a me sembra che nulla possa essere più urgente (dopo che ho compreso che cosa debba essere evitato e che cosa si debba fare per raggiungere la verità) che tentare di emergere da quei dubbi nei quali sono caduto nei giorni precedenti; e vedere se qualcosa riguardo alle cose materiali possa essere considerato certo.

2. Più precisamente, prima di investigare se alcune di tali cose esistano fuori di me, devo considerare le idee che le riguardano, in quanto sono nel mio pensiero, e vedere quali mai tra esse siano distinte e quali confuse.

3. In primo luogo di certo immagino distintamente la quantità, che normalmente i filosofi chiamano continua, o quanta sia l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità di questa quantità o piuttosto della cosa; annovero in essa varie parti; assegno ogni sorta di grandezze, figure, luoghi e moti locali a queste parti, ed a questi moti diverse durate.

4. Nè quelle cose mi sono assolutamente note e chiare soltanto in generale, ma quando concentro l'attenzione, percepisco anche particolari innumerevoli riguardo alle figure, al numero, al moto e simili, la cui verità è così evidente, [64] ed è così adatta alla mia natura, che quando comincio a scoprirle, non tanto mi sembra di imparare qualcosa di nuovo, quanto di ricordarmi di quelle cose che sapevo prima, oppure di avvertire cose che già prima erano in me, sebbene non vi avessi prima diretto la forza visiva della mente.

5. E, cosa che qui considero soprattutto degna di nota, trovo presso di me innumerevoli idee di alcune cose, che anche se qualora non esistano in nessun luogo fuori di me, tuttavia non si può dire che non esistano affatto; e sebbene siano da me pensate secondo il mio arbitrio, tuttavia non vengono immaginate da me, ma hanno una loro vera ed immutabile natura. Come quando, per esempio, immagino un triangolo, anche se forse una tale figura non possa esistere affatto in nessun luogo al di fuori del mio pensiero, nè mai sia esistita, vi è tuttavia certo una sua determinata natura, o essenza, o forma, immutabile ed eterna, che non è stata prodotta da me, né dipende dalla mia mente; come è evidente per il fatto che si possono dimostrare varie proprietà di questo triangolo, cioè che i suoi tre angoli sono equivalenti a due retti; che al suo angolo maggiore è sotteso il lato più grande, e simili, che ora comprendo chiaramente, volente o nolente, anche se non abbia pensato affatto a queste proprietà quando ho immaginato la prima volta un triangolo, per cui non sono stato io ad averle inventate.

6. Non ha alcun rilievo a questo punto se io dico, che questa idea di triangolo mi è venuta casualmente dalle cose esterne attraverso gli organi dei sensi, poiché naturalmente talvolta ho visto dei corpi con figura triangolare; posso infatti escogitare

innumerevoli altre figure, riguardo alle quali non ci può essere nessun sospetto che mai siano pervenute a me attraverso i sensi, e tuttavia [65] posso dimostrare varie proprietà di esse, non meno che del triangolo; ed esse sono sicuramente tutte vere, dal momento che posso conoscerle chiaramente, e dunque sono qualcosa, non un puro niente; è evidente, infatti, che tutto ciò che è vero, è qualcosa; ed ho già dimostrato ampiamente che tutte le cose che conosco chiaramente sono vere. Ed anche se non lo avessi dimostrato, la natura della mia mente è sicuramente tale che nondimeno non potrei non assentire ad esse, almeno finché le concepisco chiaramente; e mi ricordo che sempre, anche prima di adesso, quando ero particolarmente legato agli oggetti dei sensi, ho ritenute come più certe di tutte quelle verità, che conoscevo in maniera evidente, quelle cioè relative alle figure, ai numeri e ad altri aspetti riguardanti l'aritmetica, la geometria, o in genere la pura e astratta Mathesis.

7. E già se da questo solo fatto che posso trarre fuori dal mio pensiero l'idea di qualche cosa, ne consegue che tutto ciò che percepisco in maniera chiara e distinta come propria di quella cosa, realmente le appartiene, da ciò non si può forse trarre anche la prova dell'esistenza di Dio? Certo trovo in me l'idea di lui, cioè di un ente sommamente perfetto, non meno che l'idea di qualsiasi figura o numero; e non comprendo meno chiaramente e distintamente che l'esistenza eterna è propria della sua natura, di come che ciò che dimostro di qualche figura o numero riguarda anche la natura di tale figura o numero; e dunque, sebbene non tutte le cose, che in questi giorni passati ho meditato, risultassero vere, almeno l'esistenza di Dio dovrebbe essere presso di me nello stesso grado di certezza, [66] nel quale sono state fino ad ora le verità della matematica.

8. Sebbene certo questa convinzione ad un primo esame non sia assolutamente chiara, ma prenda l'aspetto di un sofisma. Poiché infatti sono abituato in tutte le altre cose a distinguere l'esistenza dall'essenza, facilmente mi persuado che l'esistenza può essere tenuta distinta anche dall'essenza di Dio, e così si può pensare a Dio come non esistente. Tuttavia a chi consideri più attentamente è chiaro che l'esistenza non si può separare dall'essenza di Dio, più di quanto dall'essenza del triangolo si possa separare il fatto che la grandezza dei suoi tre angoli sia equivalente a due angoli retti, o dall'idea del monte si possa separare l'idea della valle: cosicché non c'è maggior contraddizione nel pensare Dio (cioè un ente sommamente perfetto — senza l'esistenza — privo cioè di una qualche perfezione) che nel pensare ad un monte al quale manchi la valle.

9. Tuttavia non potrei nemmeno pensare Dio che come esistente, come non posso neppure pensare un monte senza valle, ma certo, come dal fatto che pensi un monte con una valle, non ne consegue che nel mondo ci sia qualche monte, così neppure dal fatto che pensi Dio come esistente ne consegue perciò che Dio esista: infatti il mio pensiero non impone nessuna necessità alla realtà; ed al modo in cui è possibile immaginare un cavallo alato, anche se nessun cavallo ha le ali, così forse posso immaginare l'esistenza di Dio, anche se non esiste alcun Dio.

10. Anzi in questo si nasconde un sofisma; infatti per il fatto che non posso pensare ad un monte se non unito ad una valle, non ne consegue che in qualche luogo esistano un monte e una valle, ma soltanto [67] che il monte e la valle, sia che esistano, sia che non esistano, non possono essere reciprocamente disgiunti. Ma per il fatto che non posso pensare Dio se non esistente, ne consegue che l'esistenza non è separabile da

Dio, e che egli quindi realmente esiste; non perché il mio pensiero provochi ciò, o imponga una qualche necessità ad alcuna cosa, ma al contrario perché la necessità della cosa stessa, cioè dell'esistenza di Dio, mi determina a pensarlo; ed infatti non dipende dal mio arbitrio il poter pensare Dio — cioè un ente sommamente perfetto senza la somma perfezione — senza esistenza, come è in mio potere immaginare un cavallo con le ali o senza ali.

11. E neanche qui si deve dire che è necessario supporre Dio come esistente, dopo che ho supposto che egli ha tutte le perfezioni, dal momento che l'esistenza è una di esse, ma che la prima supposizione non era necessaria ; come non è necessario neppure che io pensi che tutte le figure quadrilatere si inscrivano in un cerchio, ma posto che pensi questo, sarà necessario che ammetta che il rombo si può iscrivere nel cerchio, cosa che tuttavia evidentemente è falsa. Infatti, sebbene non sia necessario che mai mi dedichi a qualche pensiero riguardo a Dio, ogni qual volta tuttavia mi piace pensare all'ente primo e sommo, e far scaturire l'idea di lui come dallo scrigno della mia mente, è necessario che gli attribuisca tutte le perfezioni, anche se non le enumero tutte, e non le penso singolarmente: e questa necessità sicuramente basta perché poi, quando mi rendo conto che l'esistenza è perfezione, concluda giustamente che l'ente sommo e primo esiste; alla stessa maniera in cui non è necessario che io immagini veramente un triangolo, ma ogni qual volta voglio considerare una figura piana che abbia soltanto tre angoli, è necessario che le attribuisca le qualità [68] in base alle quali si deduce giustamente che i suoi tre angoli non sono maggiori di due retti; anche se al momento non considero in particolare questa proprietà. Quando poi esamino quali figure si inscrivano nel cerchio, in nessun modo è necessario che pensi che tutti i quadrilateri rientrino in esse; anzi addirittura questo nemmeno lo posso immaginare, fintantoché almeno non voglio ammettere nulla oltre a quello che comprendo in modo chiaro e distinto. Inoltre c'è una grande differenza tra le false convinzioni di tal genere e le idee vere che sono innate in me, delle quali la prima e la più importante è l'idea di Dio. Infatti certo, in molti modi, comprendo che essa non è qualcosa di fittizio che dipende dal mio pensiero, ma l'immagine di una vera ed immutabile natura; in primo luogo, perché nessuna altra cosa può essere pensata da me, alla cui essenza sia collegata l'esistenza, al di fuori del solo Dio; quindi, perché non posso ammettere l'esistenza di due o più dèi di tal genere e perché, posto che già uno esista, vedo chiaramente che è necessario che sia esistito sin dall'eternità, e che rimanga in eterno; ed infine perché conosco molte altre qualità in Dio, che non posso né sottrarre né mutare.

12. Ma poi, di qualunque ragionamento mi serva per dimostrare, si torna sempre a questo, che mi persuadono del tutto soltanto quelle cose che intuisco in maniera chiara e distinta. Tra le cose che poi così concepisco ve ne sono alcune ovvie per chiunque, ma le altre invero che sono manifeste solo a quelli che osservano più da vicino ed investigano più diligentemente; tuttavia, dopo che sono state scoperte, non vengono ritenute meno certe di quelle. Come, sebbene nel triangolo rettangolo non appaia così facilmente che [69] il quadrato della base è equivalente al quadrato degli altri lati, quanto che la stessa base è sottesa all'angolo maggiore, tuttavia questa proprietà, una volta che è stata provata, non viene creduta meno valida . Per quanto poi riguarda Dio, certamente se non cadessi nei pregiudizi e le immagini delle cose sensibili non assediassero da ogni parte il mio pensiero, non conoscerei niente prima o in modo più facile di lui; infatti che cosa è più evidente di per se stesso che c'è un sommo ente, cioè che esiste Dio, alla cui sola essenza appartiene l'esistenza?

13. Eppure, sebbene mi sia stata necessaria per comprendere una attenta considerazione, ora tuttavia non solo sono certo di ciò come di ogni altra cosa che sembri certissima, ma inoltre capisco anche che la certezza di tutto il resto dipende , cosicché senza Dio null'altro mai può essere compreso perfettamente.

14. Sebbene infatti io sia di una tale natura che, quando comprendo qualcosa in maniera assai chiara e distinta, non posso non credere che sia vero, poiché tuttavia sono di tale natura che non posso fissare l'acutezza della mia mente sempre nello stesso oggetto per comprenderlo chiaramente, e spesso mi soccorra la memoria di un giudizio espresso precedentemente, può verificarsi che, quando non mi applico maggiormente ai motivi razionali per i quali ho espresso un tale giudizio, possono presentarsi altri motivi che, se non conoscessi Dio, facilmente mi farebbero cambiare opinione, e così non avrei mai riguardo ad alcuna cosa una scienza vera e certa, ma soltanto delle opinioni vaghe e mutevoli. Così, ad esempio, quando considero la natura del triangolo, dal momento che conosco i principi della geometria, mi appare in maniera evidentissima che i suoi tre angoli sono equivalenti a due retti, e non posso non credere che ciò sia vero, per tutto il tempo [70] che mi dedico alla dimostrazione di ciò; ma non appena ho allontanato l'acutezza della mente da quella dimostrazione, sebbene ancora mi ricordi di averla esaminata in maniera chiarissima, facilmente tuttavia può accadere che io dubiti della sua verità, qualora non conosca effettivamente Dio. Posso infatti persuadermi di essere fatto tale dalla natura, che mi possa sbagliare talvolta su ciò che ritengo di concepire in maniera evidentissima, mentre tuttavia mi ricordo di avere ritenuto molte cose come vere e certe, che, dopo, spinto da altri motivi, ho giudicato false.

15. Ma dopo che ho compreso che Dio esiste, poiché nello stesso tempo ho compreso anche che tutto il resto dipende da lui, e che egli non inganna; e quindi da questo ho giudicato che tutte quelle cose, che comprendo in maniera chiara e distinta, sono vere necessariamente; anche se non mi applico più oltre alle ragioni per le quali ho giudicato vero ciò, è sufficiente che mi ricordi soltanto di averle comprese in maniera chiara e distinta, perché non possa essere portata nessuna ragione contraria, che mi spinga a dubitare, ma ne ho una scienza certa e vera. E non soltanto di questo, ma di tutte le cose che mi sono ricordato di aver dimostrato un tempo, come dei principi geometrici e simili. Che cosa dunque ora mi si può portare in contrario? Che io sono fatto in maniera tale che spesso mi inganno? Ma so già che non posso essere ingannato in quello che comprendo in maniera chiara. che io abbia ritenuto in un altro momento come vere e sicure molte cose, che poi mi sono accorto essere false? Eppure non avevo concepito nessuna tra queste in maniera chiara e distinta, ma ignaro di questa regola attraverso la quale raggiungere la verità le avevo credute per altri motivi, che poi ho scoperto essere meno certi. Che cosa si dirà dunque? Forse (obiezione che poco fa ho fatto a me stesso) che può darsi che sogni, oppure tutte quelle cose, che ora penso, non siano più vere di quelle che si presentano a chi dorme? Eppure anche questo non cambia niente: è certo infatti che [71], anche se sognassi, quel che è evidente al mio intelletto, è senz'altro vero.

16. Così vedo con tale sicurezza che la certezza e la verità di ogni scienza dipende dalla sola conoscenza del vero Dio, che, prima di conoscerlo, non avrei potuto avere cognizioni sicure di nessun'altra cosa. Ma già mi possono essere chiaramente noti e

certi innumerevoli altri principi, sia riguardo proprio a Dio e ad altre realtà intellettuali, sia anche riguardo a tutta quella natura corporea, che è l'oggetto della pura Mathesis.

VI MEDITAZIONE

1. Mi rimane da esaminare ora se esistano le cose materiali. E già come minimo so che quelle, in quanto sono l'oggetto della pura Mathesis, possono esistere, dal momento che le percepisco in maniera chiara e distinta. Non è infatti dubbio che Dio sia capace di fare tutte quelle cose che io sono capace di concepire in questo modo; e non ho mai giudicato che alcune cose non potessero essere fatte da lui, se non per il fatto che non potevano essere da me percepite in maniera distinta. Inoltre dalla facoltà di immaginare, della quale so per esperienza di potermi servire, quando mi applico alla considerazione delle cose materiali, sembra conseguirne che esistano. Se considero in maniera più attenta cosa sia l'immaginazione, [72] non sembra essere nient'altro che una applicazione della facoltà conoscitiva al corpo che le è intimamente presente e che, quindi, esiste.

2. Perché ciò sia chiaro in primo luogo esamino la differenza che c'è tra l'immaginazione e la pura intellezione. Infatti, ad esempio, quando immagino un triangolo, non soltanto lo concepisco come una figura formata e compresa da tre linee, ma anche queste tre linee le vedo come presenti per la forza e la vista interiore della mia mente; e questo è quello che chiamo immaginare. Se poi volessi pensare alla figura di un chiliagono, certo ugualmente bene comprendo che è una figura formata da mille lati, allo stesso modo in cui comprendo che un triangolo è una figura formata da tre lati; ma non nello stesso modo immagino quei mille lati, o li vedo come se fossero presenti. Sebbene possa rappresentarmi forse confusamente una qualche figura, per la consuetudine di immaginare sempre qualcosa, ogni qual volta penso ad una cosa corporea, è chiaro tuttavia che essa non è un chiliagono, perché in nulla è diversa da quella che mi rappresenterei se pensassi ad un miriagono o a qualsiasi altra figura di molti lati; e non giova in alcun modo per conoscere quelle proprietà, per le quali il chiliagono è differente dagli altri poligoni. Se poi il problem concerne un pentagono, posso certo comprendere la sua figura, come la figura di un chiliagono, anche senza l'aiuto dell'immaginazione; ma posso anche immaginarla, applicando l'acutezza della mente ai suoi cinque lati, e nello stesso tempo all'area che vi è contenuta. Qui manifestamente comprendo che mi è necessario [73] per immaginare un certo sforzo dell'animo, di cui non mi servo per comprendere: e questo particolare sforzo dell'animo dimostra chiaramente la differenza tra l'immaginazione e l'intellezione pura.

3. Inoltre considero che questa forza di immaginazione che è in me, in quanto è differente dalla forza di comprendere, non è necessaria alla mia essenza, cioè della mia mente; ed infatti anche se non l'avessi affatto, senza dubbio nondimeno rimarrei quello stesso che ora sono; donde ne consegue che essa dipende da una qualche cosa diversa

da me. Comprendo facilmente che se esistesse un corpo a cui la mia mente sia così congiunta da applicarsi a investigarlo a suo piacere, può accadere che attraverso questo stesso mezzo immagini la realtà corporea; in maniera tale che questo modo di pensare soltanto in questo differisca dalla pura intellezione, che la mente, mentre comprende, si volge in qualche modo a se stessa e guarda qualcuna delle idee che si trovano in essa; mentre immagina, invece, si volge al corpo e vede in esso qualcosa conforme all'idea, sia che essa l'abbia concepita di per sé o percepita attraverso i sensi. Facilmente, dico, comprendo che l'immaginazione può essere così provocata, ammesso che il corpo esista; e poiché nessun altro modo uguaente conveniente mi soccorre per spiegarla, comprendo da ciò che probabilmente il corpo esiste, ma soltanto probabilmente; e sebbene investighi tutto con accuratezza, tuttavia non intuisco che da questa idea distinta della natura corporea, che trovo nella mia immaginazione, si possa trarre alcuna prova, che necessariamente dimostri l'esistenza di un qualche corpo.

4. [74] Sono solito poi immaginare molte altre cose, oltre a quella natura corporea, che è oggetto della pura Mathesis, come i colori, i suoni, i sapori. il dolore e cose simili, ma nessuna così distintamente; e poiché queste cose le percepisco meglio per mezzo dei sensi, dai quali sembrano essere giunte alla immaginazione grazie alla memoria, per parlare con più agio di esse, allo stesso modo bisogna discutere anche del senso, e vedere se da quelle cose che sono percepite attraverso questo modo di pensare, che chiamo sentire, posso avere una qualche prova certa riguardo alla esistenza delle cose corporee.

5. Prima di tutto qui richiamerò alla mia memoria quali mai siano le cose che prima ho ritenuto vere, in quanto percepite dalla sensibilità, e su quali motivi si sia basata la mia credenza; quindi esaminerò anche le cause per cui sono stato poi obbligato a rimetterle in dubbio; ed infine considererò che cosa ora debba credere di esse.

6. In primo luogo dunque mi sono accorto di avere un capo, delle mani, dei piedi e le altre membra, di cui è formato questo corpo, che consideravo come una parte di me, o forse anche come tutto me stesso; e mi sono accorto che questo corpo si trova insieme a molti altri corpi, da cui può ricevere vari benefici o danni, e questi benefici li individuavo con un certo sentimento di piacere, mentre i danni con un sentimento di dolore. Poi, oltre al dolore e al piacere, sentivo anche in me la fame, la sete ed altri desideri di tal genere; ed inoltre alcune inclinazioni corporee alla gioia, alla tristezza, all'ira, ed altri sentimenti simili; fuori poi, oltre all'estensione dei corpi e alle figure [75] e ai movimenti individuavo anche in essi la durezza, il calore ed altre qualità dipendenti dal tatto, ed inoltre la luce, i colori, gli odori, i sapori e i suoni, per mezzo della varietà dei quali distinguevo a sua volta il cielo, la terra, i mari e gli altri corpi. Certo non senza ragione, considerando le idee di tutte queste qualità che si offrivano al mio pensiero, e che sole sentivo propriamente e immediatamente, ritenevo di sentire alcune cose del tutto diverse dal mio pensiero, cioè i corpi da cui provenivano queste idee. Avvertivo infatti, per esperienza, che esse sorgevano in me senza nessun consenso da parte mia, cosicché non potevo avvertire nessun oggetto, per quanto lo volessi, se non fosse stato presente all'organo di senso; e d'altra parte non potevo non sentirlo quando l'oggetto era presente. E poiché le idee percepite con i sensi risultavano molto più chiare ed evidenti, ed in qualche modo anche più distinte, di tutte quelle che io stesso mi rappresentavo meditando nella pienezza delle mie falcoltà mentali, o

avvertivo impresse nella mia memoria, sembrava che non fosse possibile che derivassero da me stesso; e quindi rimaneva da ammettere che derivassero da cose diverse. E poiché non avevo alcuna notizia da altra fonte di queste cose al di fuori di queste stesse idee, non mi poteva venire in mente null'altro se non che quelle cose fossero simili alle idee. Poiché inoltre mi ricordavo di avere usato prima i sensi che la ragione, e vedevo che le idee, che io stesso mi rappresentavo, non erano tanto chiare quanto quelle che percepivo con i sensi, e spesso le prime erano composte da parti delle seconde, mi persuadevo facilmente di non avere nessuna idea nell'intelletto che non l'avessi prima nel senso. Non senza ragione infatti ritenevo che quel corpo, che per un qualche speciale diritto chiamavo mio, [76] mi appartenesse più che alcun' altra cosa. Non potevo infatti mai dividermi da quello, come dagli altri corpi; avvertivo in esso e per mezzo di esso tutti i desideri e le affezioni; ed inoltre avvertivo il dolore e gli stimoli del piacere nelle sue parti, non in altre parti poste fuori di esso. Perché, poi, da questo indeterminato sentimento del dolore ne consegua una qualche tristezza dell'anima, e dal solleticamento del piacere una qualche gioia, o perché quella non so che stimolazione dello stomaco, che chiamo fame, mi spinga ad assumere cibo, la secchezza della gola mi spinga bere, e così riguardo alle altre cose: non avevo certo nessun altro motivo, se non che sono indotto a fare così dalla natura. Non vi è infatti assolutamente nessuna affinità (almeno per quello che posso capire) tra questa stimolazione dello stomaco e la volontà di prendere il cibo, oppure tra la sensazione di una cosa, che porta dolore, e il pensiero della tristezza nata da questa sensazione. Ma mi sembrava di avere appreso dalla natura anche tutte le altre cose che giudicavo riguardo agli oggetti dei sensi: ed infatti ero persuaso che esse si formassero in me in questo modo, prima ancora di avere esaminato un qualche motivo che potesse provare ciò.

7. Ma poi molte esperienze, a poco a poco, hanno distrutto ogni fiducia che avevo riposto nei miei sensi; infatti talvolta le torri, che mi erano sembrate rotonde da lontano, da vicino mi apparivano quadrate, e statue grandissime, che stavano nell'alto di esse, apparivano piccole viste da terra; ed in innumerevoli altri fatti di tal genere trovavo che i giudizi, formati sui sensi esterni, erano errati. E non solo i giudizi basati sui sensi esterni, ma anche quelli basati sui sensi interni [77]; infatti che cosa ci può essere di più intimo del dolore? Eppure ho sentito dire talora da quelli, a cui era stato tagliato un braccio o una gamba, che sembrava loro ancora qualche volta di sentire il dolore in quella parte del corpo di cui erano privi; perciò anche a me non sembrava abbastanza certo che un membro mi dolesse, sebbene sentissi in esso il dolore. A queste cause di dubbio ne ho aggiunte poco fa altre due generalissime; la prima era che non ho mai creduto di poter sentire da sveglio ciò che non possa pensare di sentire qualche volta anche mentre dormo; e poiché quelle cose che mi sembra di sentire durante il sonno, non credo che mi provengano da cose poste fuori di me, non capivo perché dovessi credere piuttosto ciò riguardo a quelle cose, che mi sembra di sentire quando sono sveglio. La seconda causa era che, quando ancora ignoravo l'autore della mia origine, o almeno quando immaginavo di ignorarlo, mi sembrava che nulla si opponesse a che io fossi così predisposto dalla natura ad ingannarmi, anche in quelle cose che mi sembravano le più vere. E quanto alle ragioni, per le quali prima mi ero persuaso della verità delle cose sensibili, non trovavo difficoltà a respingerle. Poiché mi sembrava di essere spinto dalla natura a molte cose, che la ragione mi dissuadeva dall'accettare, non ritenevo che si dovesse dare molta fiducia agli insegnamenti della natura. Sebbene poi le percezioni dei sensi non dipendessero dalla mia volontà, non

perciò ritenevo che si dovesse concludere che queste idee derivino da cose da me diverse, perché forse in me stesso vi può essere una qualche facoltà che le provoca, sebbene non sia ancora da me conosciuta.

8. Ora poi, dopo che comincio a conoscere meglio me stesso e l'autore della mia origine, non ritengo certo che tutte le cose, che sembra mi provengano dai sensi, debbano essere ammesse senza riflettere, [78] ma che neppure tutto debba essere generalmente revocato in dubbio.

9. In primo luogo, poiché so che tutte le cose che comprendo in maniera chiara e distinta possono essere fatte da Dio quali io le comprendo, basta che possa concepire in maniera chiara e distinta una cosa senza l'altra, perché sia certo che l'una sia diversa dall'altra, giacché possono essere poste separatamente almeno da Dio; e non importa da quale potenza derivi questa separazione, perché io sia spinto a giudicarle diversamente; quindi, per il solo fatto che so di esistere e per il fatto che comprendo che niente altro assolutamente è così pertinente alla mia natura o alla mia essenza, se non che io sono una cosa che pensa, concludo giustamente che la mia essenza consiste in questa cosa sola, che sono una cosa che pensa. Sebbene forse (o piuttosto, come dirò poi, sicuramente) so che ho un corpo, che è congiunto a me in maniera fortissima, poiché tuttavia da una parte ho l'idea chiara e distinta di me stesso, in quanto sono soltanto una cosa che pensa, e non una cosa estesa, e dall'altra parte ho un'idea distinta del corpo, in quanto è cosa solo estesa, e non pensante, è certo che io in realtà sono distinto dal mio corpo, e posso esistere anche senza di esso.

10. Inoltre trovo in me delle facoltà di pensare tutte particolari e distinte da me, come le facoltà di immaginare e di sentire, senza le quali posso comprendere tutto me stesso in maniera chiara e distinta, ma non vicerversa quelle senza di me, cioè senza una sostanza intelligente alla quale siano attaccate: infatti includono una qualche forma di intellezione nel loro concetto formale; donde comprendo che esse sono distinte da me, come le modalità da una cosa. Riconosco anche alcune altre facoltà, come quella di mutare luogo, o di assumere varie forme, e simili, che pure come le precedenti, [79] non possono essere comprese al di fuori di una qualche sostanza alla quale siano attaccate, e neppure quindi possono esistere senza di essa: ma è manifesto che esse, se pure esistono, devono essere attaccate ad una sostanza corporea od estesa, ma non intelligente, perché certo una qualche estensione, ma non certamente una qualche intellezione, può essere contenuta nel chiaro e distinto concetto di esse. E poi in me vi è una qualche passiva facoltà di sentire, cioè di recepire e di conoscere le idee delle cose sensibili, ma di essa non potrei fare nessun uso, se non esistesse anche una qualche facoltà attiva, o in me o in un altro, una facoltà capace di produrre o di provocare queste idee. Eppure certo questa facoltà attiva non può essere in me, perché non presuppone assolutamente alcuna intellezione, e sebbene io non vi cooperi, o addirittura la mia volontà vi si opponga, tuttavia queste idee mi sono sovente rappresentate; e quindi rimane che questa facoltà sia in una qualche sostanza diversa da me; e poiché in essa ogni realtà, che è obiettivamente nelle idee prodotte da questa facoltà (come ho già fatto notare prima), deve essere contenuta sia formalmente che eminentemente, o questa sostanza è un corpo, cioè una natura corporea, nella quale certo sono contenute formalmente tutte le cose che sono oggettivamente nelle idee; o certamente è Dio, o qualche altra creatura più nobile del corpo, nella quale sono contenute eminentemente. Ma, dal momento che Dio non è un ingannatore, è

assolutamente manifesto che egli non per opera sua, immediatamente, immette in me queste idee e neanche mediante l'opera di qualche creatura, in cui la loro realtà oggettiva sia contenuta non formalmente, ma solo eminentemente. Poiché non mi ha dato assolutamente nessuna facoltà per conoscere ciò, ma al contrario una grande [80] propensione a credere che esse siano provocate dalle cose corporee, non vedo in qual modo si potrebbe capire che egli non è un ingannatore, se queste idee venissero emesse da un'altra fonte piuttosto che dalle cose corporee. E quindi le cose corporee esistono. Tuttavia tutte queste forse non sono tali, quali le afferro con il senso, poiché questa comprensione dei sensi è in molti punti assai oscura e confusa; ma almeno vi sono in esse tutte quelle cose che capisco in maniera chiara e distinta, cioè tutte le cose che, guardate generalmente, rientrano nell'oggetto della pura Mathesis.

11. Per quanto poi riguarda le cose restanti che o sono soltanto particolari, come che il sole sia di tale grandezza e figura ecc., o comprese meno chiaramente, come la luce, il suono, il dolore e simili, sebbene siano molto dubbie e incerte, questa stessa riflessione, che Dio non sia fallace, e che perciò non può accadere che alcuna falsità si trovi nelle mie opinioni, senza che vi sia in me anche una certa facoltà data da Dio per correggerla, mi fa nascere una certa speranza di conseguire anche in questo campo la verità. Certo non vi è dubbio che tutte quelle cose su cui sono ammaestrato dalla natura abbiano in sé una parte di verità; per natura infatti, guardata generalmente, ora non intendo null'altro che proprio Dio, lui stesso, o il complesso ordinato delle cose create costituito da Dio; e non intendo altro per natura mia in particolare che il complesso di tutte quelle cose che mi sono state attribuite da Dio.

12. Non vi è nulla poi che questa natura mi insegni in maniera più evidente che il fatto che ho un corpo, che sta male quando sento un dolore, che ha bisogno di cibo e di bevanda, quando soffro la fame e la sete e cose simili, né quindi debbo dubitare che in esso non vi sia una qualche verità.

13. [81] Infatti la natura mi insegna, attraverso queste sensazioni di dolore, di fame, di sete ecc., che io non tanto mi trovo nel mio corpo come un marinaio si trova nella nave, ma che sono collegato a quello in modo strettissimo e quasi confuso, in modo tale da costituire quasi una sola cosa con quello. Altrimenti, infatti, quando il mio corpo è colpito, io, che non sono nient'altro che una cosa che pensa, non sentirei perciò dolore, ma afferrerei questa lesione col puro intelletto, come il marinaio percepisce con la vista se qualcosa si spezza nella nave; e quando il corpo ha bisogno di cibo o di bevanda, capirei espressamente questa mia necessità, non avrei delle sensazioni confuse di fame e di sete.

14. Certamente queste sensazioni di sete, di fame, di dolore ecc. non sono altro che alcuni modi confusi di pensare, nati dall'unione e quasi dalla mescolanza della mente col corpo. Inoltre sono anche ammaestrato dalla natura che esistono attorno al mio corpo altri corpi, alcuni dei quali devo cercare di raggiungere, altri evitare. Certamente, per il fatto che avverto molte diverse specie di colori, suoni, odori, sapori, e anche calore, durezza e simili, concludo giustamente che nei corpi, da cui provengono queste varie percezioni dei sensi, vi sono delle varietà ad esse corrispondenti, anche se forse non sono ad esse simili; e per il fatto che alcune di queste percezioni mi sono piacevoli, altre spiacevoli, è sicuramente certo che il mio corpo, o

piuttosto tutto me stesso, in quanto sono composto di corpo e di mente, può essere fatto oggetto di vari benefici e danni dai corpi che lo circondano.

15. [82] Ci sono poi molte altre cose che, anche se sembra che io sia stato ammaestrato dalla natura, non ho ricevuto in realtà da essa, ma da una certa consuetudine di giudicare in maniera sconsiderata, e perciò accade facilmente che siano false; come che tutto lo spazio, in cui non si presenta niente che muova i miei sensi, sia vuoto; che in un corpo caldo, ad esempio, vi sia qualcosa di assolutamente simile all'idea di calore che è in me, in un corpo bianco o verde vi sia la stessa bianchezza o colore verde che avverto; in un corpo amaro o dolce lo stesso sapore, e così per il resto; che gli astri e le torri, e qualsivoglia altro corpo lontano, siano soltanto di quella grandezza e figura che mi rappresentano i miei sensi, e altre cose di tal genere. Ma, perché le mie percezioni a questo proposito siano abbastanza distinte, devo definire in maniera più accurata che cosa propriamente intenda, quando affermo che in qualcosa sono ammaestrato dalla natura. Certo qui intendo la natura in maniera più limitata che riguardo al complesso di tutte quelle cose che mi sono attribuite da Dio; in questo insieme infatti sono contenute molte cose che riguardano solo la mente, come il fatto che percepisco che ciò che è compiuto non può essere non realizzato e tutte le altre cose che sono note secondo il lume naturale, di cui qui non si parla; molte cose anche che riguardano solo il corpo, come il fatto che tenda in basso per la sua pesantezza e cose simili, di cui non parlo, perché solo per quelle cose che mi sono state date da Dio, in quanto unione di mente e di corpo. Perciò questa natura insegna certo a sfuggire quelle cose che portano un senso di dolore, ed a cercare quelle cose che ci portano un senso di piacere e simili; ma non appare che essa inoltre ci insegni quali conclusioni trarre riguardo alle cose, poste fuori di noi da queste percezioni dei sensi, senza il precedente esame dell'intelletto, perché il conoscere la verità riguardo ad esse sembra spettare [83] alla sola mente, non alla sua unione col corpo. Così, sebbene una stella non colpisca il mio occhio più che il fuoco di una piccolissima fiaccola, tuttavia in esso non c'è nessuna propensione reale o positiva a credere che essa non sia più grande; ma questo l'ho giudicato fin dai miei primi anni, pur senza alcun ragionevole fondamento; sebbene avvicinandomi al fuoco avverta il calore, come anche avvicinandomi troppo ad esso sento il dolore, assolutamente non c'è alcun motivo che mi persuada che nel fuoco ci sia qualcosa di simile a questo calore e neppure a questo dolore, ma che in esso vi sia soltanto qualcosa 3/4 qualunque cosa esso sia 3/4 che susciti in noi queste sensazioni di calore o di dolore. Sebbene anche in qualche spazio non vi sia nulla che colpisca i sensi, non ne consegue che in esso non vi sia nessun corpo. Vedo però che io in questi ed in moltissimi altri casi sono solito turbare l'ordine della natura. Delle percezioni dei sensi infatti (che propriamente dalla natura sono state date soltanto per comunicare alla mente quali cose all'insieme 3/4 di cui è parte 3/4 siano giovevoli o non giovevoli, e fino a che punto sono abbastanza chiare e distinte) mi servo come regole certe per conoscere immediatamente quale sia l'essenza dei corpi posti fuori di noi, riguardo a cui tuttavia non segnalano nulla se non in modo completamente oscuro e confuso.

16. Eppure già prima ho visto abbastanza bene in quale modo, nonostante la bontà di Dio, accada che i miei giudizi siano falsi. Ma qui mi si presenta una nuova difficoltà riguardo a quelle cose che mi vengono presentate dalla natura come desiderabili o dannose, ed anche riguardo ai sensi interni, nei quali sembro aver trovato degli errori: come quando qualcuno, ingannato dal grato sapore di qualche

cibo, assume il veleno che vi è nascosto dentro. [84] Tuttavia viene allora spinto dalla natura a ricercare solo ciò in cui si trova un sapore gradito, ma non il veleno, che assolutamente ignora; e da ciò non si può concludere null'altro, se non che la natura stessa non sa tutto; e dal momento che l'uomo è una cosa limitata, non ci dobbiamo stupire del fatto che non gli spetta altro che una limitata perfezione.

17. Ma poi non di rado erriamo anche in quelle cose verso le quali siamo spinti dalla natura; come quando coloro che stanno male desiderano un cibo o una bevanda che dopo poco nuocerà loro. Forse ora si potrà dire che coloro che si comportano così sbagliano per questo motivo: perché la loro natura è corrotta. Ma questo non elimina la difficoltà, perché in verità un uomo malato è una creatura di Dio non meno di quanto lo sia uno sano; e dunque non sembra essere meno incompatibile che abbia avuto da Dio una natura ingannevole. Come un orologio costituito di ruote e di pesi, quando è fabbricato male 3/4 e non indica in modo giusto le ore 3/4 osserva le leggi della natura, non meno accuratamente di quando in ogni sua parte soddisfa i desideri dell'artefice; così se considerassi il corpo di un uomo come una macchina così fatta, composta di ossa, nervi, muscoli, vene, sangue e pelle tale che, anche se fosse privo della mente, tuttavia avrebbe gli stessi movimenti che ora in esso non derivano dal comando della volontà e quindi neppure dalla mente. facilmente comprendo che per tale corpo sarebbe ugualmente naturale 3/4 se, ad esempio, fosse malato di idropisia 3/4 soffrire di quella aridità della gola che il senso della sete suole indurre nella mente, ed essere spinto anche dalla malattia a disporre i nervi e le altre parti del corpo in modo tale da assumere bevande, aggravando così il suo male 3/4 rispetto a quando non essendovi in lui nessun morbo, è indotto da una simile [85] secchezza della gola a prendere bevande a lui utili. E sebbene possa dire — guardando all'uso dell'orologio che è stato predisposto dal suo artefice — che traligna dalla sua natura, quando non indica bene le ore; ed allo stesso modo — considerando la macchina del corpo umano come preparata per i suoi movimenti abituali — possa ritenere che anche quella traligna dalla sua natura, qualora la sua gola risulti arida, pur non giovando la bevanda alla sua conservazione, tuttavia comprendo con sufficiente chiarezza che quest'ultimo modo di intendere la natura è molto differente dall'altro. Questo infatti non è altro che una denominazione derivata dal mio pensiero — che confronta un uomo malato ed un orologio mal fabbricato con l'idea di un uomo sano e di un orologio ben fatto — ed estrinseca rispetto alle cose di cui si parla; per l'altro invece mi riferisco a qualcosa che in realtà si trova nelle cose, e quindi ha in sé qualche verità.

18. Certamente, anche se in relazione ad un corpo malato di idropisia, sia soltanto una denominazione estrinseca affermare che la sua natura è corrotta, per il fatto che ha sempre la gola arida, senza aver bisogno di bere; guardando invece all' insieme, cioè alla mente unita ad un tale corpo, non è una pura denominazione, ma un vero errore della natura il fatto che abbia sete quando la bevanda gli sarà di danno; perciò qui rimane da chiedersi in che modo la bontà di Dio non impedisca che la natura così presa sia fallace.

19. Dunque, in primo luogo, qui osservo che c'è una grande differenza tra la mente e il corpo: secondo la sua natura il corpo è sempre divisibile, la mente assolutamente [86] indivisibile. Quando la considero, oppure considero me stesso in quanto sono soltanto una cosa che pensa, non posso distinguere in me nessuna parte, ma comprendo che sono una cosa del tutto unitaria ed integra; e sebbene la mente tutta

quanta sembri essere unita a tutto il corpo, anche se viene tolto un piede, o un braccio o qualsiasi altra parte del corpo, capisco che non è stato perciò tolto nulla alla mia mente; e neanche le facoltà di volere, sentire, comprendere ecc. possono essere dette parti di essa, perché è una e medesima la mente che vuole, che sente, che comprende. Al contrario, nessuna cosa corporea o estesa può essere da me pensata, che non si possa dividere facilmente in parti col pensiero, e che io non comprenda come divisibile; e questa sola notazione , se non lo sapessi già in modo abbastanza chiaro da un'altra fonte, basterebbe ad insegnarmi che la mente è completamente diversa dal corpo.

20. In secondo luogo, comprendo che la mente non è condizionata immediatamente da tutte le parti del corpo, ma soltanto dal cervello, o forse anche da una piccolissima parte di esso, cioè da quella in cui si dice che vi sia il senso comune; questa , ogni volta che è disposta allo stesso modo, fa sentire le stesse cose alla mente, anche se tuttavia le altre parti del corpo possono essere disposte in modi diversi tra loro, come provano innumerevoli esperienze, che non c'è bisogno qui di passare in rassegna.

21. Comprendo inoltre che la natura del corpo è tale, che nessuna parte di esso può essere mossa da un'altra parte alquanto lontana, senza che possa allo stesso modo essere mossa da qualunque delle parti che si trovano in mezzo, sebbene quella lontana non compia alcuna azione. Come, ad esempio, in una fune ABCD, qualora [87] venga tirata l'ultima parte D, non in altro modo si muoverà la prima parte A, che potrebbe muoversi anche, se venisse tirata una delle intermedie B o C, e l'ultima parte D rimanesse immobile. E neppure in modo diverso, quando avverto il dolore di un piede, la fisica mi insegna che questa sensazione accade ad opera dei nervi sparsi per il piede, che, estesi di là fino al cervello come delle funi, quando vengono tirati nel piede, tirano anche le più interne parti del cervello alle quali arrivano, ed eccitano in esse un moto, formato dalla natura affinché la mente venga colpita dal senso del dolore, sebbene esso si trovi nel piede. Ma poiché quei nervi devono passare attraverso la tibia, la gamba, i lombi, il dorso e il collo, perché dal piede giungano al cervello, può accadere che — anche se una parte di essi, che è nel piede, non venga raggiunta, ma soltanto qualcuna delle parti intermedie — avvenga nel cervello sicuramente quello stesso movimento che avviene nel piede malato, per cui sarà necessario che la mente senta lo stesso dolore. E ciò si deve ritenere di qualsivoglia altra sensazione.

22. Noto infine che ciascuno dei moti, che sono provocati in quella parte del cervello che è immediatamente unita alla mente, , non porta ad essa se non una qualche sensazione. Perciò nulla poteva meglio escogitare in questo fenomeno di , che cioè il moto stesso provochi quella sensazione che - tra tutte quelle che può provocare - conduce con la maggior forza e con la maggiore frequenza alla conservazione della salute di un uomo. L'esperienza poi prova che tali sono tutti i sensi immessi in noi dalla natura: quindi di certo in essi non si può trovare nulla, che non attesti la potenza e la bontà di Dio. Così, ad esempio, [88] quando i nervi che sono nel piede, vengono mossi violentemente ed oltre il consueto, quel loro moto che attraverso il midollo della spina dorsale tocca le parti più intime del cervello dà proprio lì un segnale alla mente perché avverta qualcosa, cioè un dolore, come se fosse nel piede, da cui la mente stessa viene spinta a rimuovere, per quanto è possibile, la causa che produce male al piede. In realtà, la natura dell'uomo avrebbe potuto essere così stabilita da Dio, che quello stesso movimento nel cervello indicasse alla mente qualsiasi altra cosa; ad esempio che avesse

fatto sentire se stesso, in quanto è nel cervello, o in quanto è nel piede; o in qualche altro dei luoghi intermedi, o infine qualsiasi altro fenomeno; ma nessun'altra cosa avrebbe condotto ugualmente alla conservazione del corpo. Allo stesso modo quando abbiamo bisogno di una bevanda, da ciò nasce una qualche secchezza della gola che muove i suoi nervi, e ad opera di essi muove la parte più interna del cervello; e questo movimento fa sentire alla mente la sensazione della sete, perché in questa occasione niente è per noi più utile sapere di questo: abbiamo bisogno di bere per mantenere la nostra salute; e così per il resto.

23. Da tutto ciò è assolutamente manifesto che, nonostante l' immensa bontà di Dio, la natura dell'uomo, in quanto è composto di mente e di corpo, non può non essere qualche volta soggetta a sbagliare. Infatti se qualche causa non nel piede, ma in un'altra qualsiasi delle parti attraverso le quali i nervi dal piede giungono al cervello, o anche nello stesso cervello determina assolutamente lo stesso moto, che suole essere provocato dal piede malato, si sentirà il dolore come se fosse nel piede, ed il senso naturalmente sarà ingannato. Infatti, dal momento che lo stesso moto nel cervello non può se non portare sempre la stessa sensazione alla mente, e suole nascere molto più frequentemente dalla causa che colpisce il piede, piuttosto che da un'altra che si trovi in un'altra parte, è naturale [89] che faccia sempre sentire alla mente il dolore del piede, piuttosto che di un'altra parte. E se talvolta la secchezza della gola nasce non come suole dal fatto che il bere porti alla salute del corpo, ma nasca da una qualche causa contraria, come avviene in chi è idropico, di gran lunga è meglio che sbagli in tale circostanza piuttosto che se mi ingannasse sempre, quando il corpo è sano; e così per il resto

24. Questa considerazione giova moltissimo non solo al fine che io comprenda tutti gli errori ai quali è sottomessa la mia natura, ma anche perché li possa correggere o evitare facilmente. Infatti certo, sapendo che tutti i sensi riguardanti ciò che è attinente al bene materiale, indicano molto più frequentamente il vero che il falso, e poiché posso servirmi quasi sempre di molti di questi sensi per esaminare la stessa cosa, ed inoltre posso servirmi della memoria, che unisce le cose presenti con quelle che ho provato precedentemente, e dell'intelletto, che già ha esaminato tutte le cause di errore, non debbo più oltre temere che siano false quelle cose, che mi vengono presentate ogni giorno dai sensi. Addirittura, quegli iperbolici dubbi dei giorni precedenti sono degni di suscitare scoppi di risa. Soprattutto quel dubbio generale riguardante il sonno, che non distinguevo dalla veglia; ora infatti comprendo che vi è una grandissima differenza tra i due, in questo: che i sogni non sono mai congiunti dalla memoria a tutte le altre azioni della vita, come quelle azioni che accadono a chi è desto. Infatti è certo che se da sveglio mi apparisse qualcuno all'improvviso, e poi subito sparisse, come avviene nel sogno, in modo tale che evidentemente non vedessi né da dove sia venuto, né dove vada, giustamente lo giudicherei [90] uno spettro o un fantasma formatosi nel mio cervello, piuttosto che un vero uomo. Ma quando mi si presentano quelle cose che capisco distintamente donde, dove e quando mi capitano, ed unisco la loro percezione con tutto il resto della mia vita senza nessuna interruzione, sono assolutamente certo che non mi si presentano nel sogno, ma quando sono sveglio. Della loro verità non devo dubitare anche minimamente, se dopo che ho richiamato tutti i sensi, la memoria e l'intelletto per esaminarle, da nessuno di essi mi viene segnalato qualcosa che contrasti con gli altri. Dal fatto che Dio non è fallace, ne consegue assolutamente che in tali cose non m'inganno. Ma poiché la necessità di agire

non sempre lascia il tempo di un esame tanto accurato, bisogna ammettere che la vita umana riguardo alle cose particolari spesso è esposta agli errori, e bisogna riconoscere la debolezza della nostra natura.